

تأليف

شهاب الدين أبي الثناء
محمود بن عبد الله الآلوسي البغدادي
(١٢١٧ - ١٢٧٠هـ)

حققه هذا الجزء

ماهر حبوش

ساهم في تحقيقه

هيثم حازم عبد الحيالي

المجلد الأول

مؤسسة الرسالة



روح المعاني

في

تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني

(١)

الطبعة الأولى
١٤٣١هـ / ٢٠١٠م



بيروت ـ وطى المصيطبة ـ شارع حبيب أبي شهلا ـ مبنى المسكن
هاتف: ٨١٥١١٢ - ٣١٩٠٣٩ فاكس: ٨١٨٦١٥ - ص.ب.: ١١٧٤٦٠ بيروت - لبنان

Al-Resalah Publishing House
BEIRUT/LEBANON-TELEFAX: 815112-319039-818615 - P.O.BOX: 117460
Web Location: Http://www.resalah.com - E-mail: resalah@resalah.com



تقديم كلية الإمام الأعظم

الحمدُ للهِ الذي أنقذنا بنور العلم من ظلمات الجهالة، وهدانا بالاستبصار به من الوقوع في عماية الضلالة، ونصب لنا من شريعة محمدٍ ﷺ أعلى علمٍ وأوضح دلالة، وكان ذلك من أفضل ما منَّ بهِ من النِّعَمِ الجزيلة والمنح الجليلة وأناله.

وبعد، فلم يكن تفسير الآلوسي (روح المعاني) مغموراً بين التفاسير؛ إذ لا يخالجُنا شك في أنّ هذا التفسير يُعَدُّ من أوسع التفاسير المتأخرة، وأكثرها شمولاً وإحاطة، ففيه لُقطٌ نفيسة ودرر ثمينة التقطها من التفاسير التي سبقته، وزاد عليها لآلئ ناصعة، وزيَّنها بشذرات فريدة انتقاها من بحور العلم والمعرفة.

ووفاء لهذا العالم البغداديّ الجليل الذي ذاع صيته وطبَّقت شهرته الآفاق، أخذت كلية الإمام الأعظم في بغداد المحروسة على عاتقها تحقيق هذا التفسير تحقيقاً علمياً؛ فما أن عُرضت الفكرة على طلبة الدراسات العليا حتى امتلأت أنفسهم رغبة في تحقيقه. وبعد أن تمَّ تحقيق هذا السفر العظيم من طلبة الكلية النجباء حرصت الكلية والقائمون عليها آنذاك كلَّ الحرص على طبعه ونشره، بيد أنَّ الظروف العصيبة التي مرّت على بلدنا الصابر العزيز حالت دون تحقيق هذه الرغبة، وكان غزو العراق واحتلاله من القوات الأمريكية ومَن ساندها أكبر عقبة كؤود في طريق تحقيق هذا المطلب النبيل، وبعد تولي الأستاذ الدكتور عدنان محمد سلمان الدليمي رئاسة ديوان الوقف السني عرضنا عليه فكرة طبع هذا التفسير ونشره، فأبدى ارتياحاً كبيراً، ووافق على هذا المشروع الكبير، ولكن بسبب الضائقة المالية التي مرَّت بها البلاد خوّلَنا التعاقد مع إحدى دور النشر لهذا الشأن، بعد الحصول على موافقة الطلاب الذين قاموا بتحقيقه.

وتمَّ بعون الله تعالى وفضله التعاقد مع مؤسسة الرسالة ممثَّلةً بصاحبها الأستاذ الفاضل رضوان دعبول، الذي أبدى رغبة كبيرة، وهمة عالية، وعزماً وثَّاباً على تحقيق هذا المشروع الكبير.

وجدير بنا أن نذكر أنّ الطلبة الأعزاء وعلى الرغم من أنهم قد وضعوا جلَّ طاقاتهم وأحاسيسهم في خدمة هذا السفر العظيم لم يصلوا به إلى مستوى الطموح من التحقيق العلمي الذي يتناسب ومكانة هذا التفسير، فالكمال لله وحدَه.

ولهذا ارتأت المؤسسة أن تعرض هذا التحقيق على لجنة علمية متخصصة لديها. وبعد الاطلاع على الأجزاء المحققة وجدوا أنها بحاجةٍ إلى إعادة تقويم ومراجعة.

وحريّ بنا أن نشير إلى أنّ أعضاء هذه اللجنة قاموا مشكورين طوال أكثر من سنتين بتقويم التحقيق ومراجعته، وبذلوا كلَّ ما في وسعهم، وحشدوا طاقتهم العلمية لإخراج التفسير بالمستوى العلمي الرَّصين.

لكن إخراج هذا التفسير ونشره قد تأخّر لالتزام المؤسسة بالدقة العلمية التي عُرفت بها، وعندما عرضنا هذا الأمر على السيد رئيس ديوان الوقف السّني الحالي الدكتور أحمد عبد الغفور السامرائي لم يتوانَ في دعمه مادياً ومعنوياً، والحرص على نشره. فأوعز بتنفيذ المشروع لكي يرى النور، وليضع أمام عشاق الرواية والدراية ما جادت به قريحة هذا الإمام المربي الغيور. فلم تمض إلا أيام معدودات حتى اتصلنا بالقائمين على المؤسسة التي كانت تتطلع إلى تحقيق هذه الخطوة المباركة، فيسر الله تعالى إنجاز ما سعينا إليه.

فهاكه ـ يا أخا العروبة والإسلام ـ مصدراً معرفياً ثرًّا تشرئب إليه الأعناق، وتستقبله الأمة قادماً من العراق. فادع الله العلي القدير لهذا البلد الجريح أن يستعيد عافيته ويتبوَّأ من المجد الحضاري ناصيته، إنه ولي ذلك والقادر عليه. وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه وسلم تسليماً كثيراً، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

أ.م.د. مكي حسين حمدان الكبيسي
معاون عميد كلية الإمام الأعظم
للشؤون العلمية والدراسات العليا

أ.د. خليل إبراهيم حمودي السامرائي
عميد كلية الإمام الأعظم

مقدمة التحقيق

الحمد لله الذي روَّحَ الأرواحَ بمعاني كتابِه المجيد، ونوَّرَ القلوبَ بأنوار عقيدةِ التوحيد، وأسعدَ النفوس بأحكام دينه الحميد، الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق، وجعله مبيِّناً في الشريعة لكل ما جلَّ ودقّ، وأيَّده بالبيِّنات والحُجج، وأنزل عليه كتاباً غيرَ ذي عِوَج، مصدِّقاً لما بين يديه من الكتاب، لِيَدَّبَّروا آياتِه وليتذكَّر أولو الألباب، الذي أفحم بإعجازه كلَّ مِصْقَعٍ من مَهَرة مُضَرَ وقحطان، وبكَّت بحجته كلَّ مُفْلِقٍ من أهل البيان، مَن اهتدى بنوره فأولئك هم الفائزون، ومَن ضلَّ عنه فهم في الدنيا تائهون، وفي الآخرة إلى جهنم منقلبون.

والصلاة والسلام على المبعوث رحمةً للعالمين، وعلى آله وأصحابه الطاهرين، ورضي الله عن العلماء العاملين، الذين تمسكوا بحبل الله المتين، وبذلوا في سبيل دينه كلَّ غالٍ وثمين، حتى أوصلوه إلينا نقيًّا من الشوائب خالياً من أي انحراف، وبلَّغوه كما أنزله الله على رسوله عليه الصلاة والسلام.

أما بعد، فلا يزال القرآن الكريم بحراً زاخراً بأنواع العلوم والمعارف، وما برح المؤمنون قرناً بعد قرنٍ وجيلًا إثر جيل ينهلون من معينه الصافي الذي حفظه الله من أيِّ تغييرٍ أو تحريف، وما انفكَّ العلماء إلى أن يرفع الله العلم يأتون منه بكلِّ جديد، فهو الكتاب الذي لا تنقضي عجائبه، ولا تنتهي غرائبه، ولا يخلقُ على كثرة الردّ.

ولا يزال يظهر في كلِّ عصر علماءُ كبارٌ يحملون هذا الكتاب العظيم، ويذبُّون عنه بسيف الحق ولسان الصدق حقد الحاقدين ومكر الماكرين، ويكشفون بما أعطاهم الله من علمٍ وحجةٍ افتراءَ المفترين، وتزييفَ الضُّلَّال والمنحرفين، ويبيِّنون بما أنار الله به قلوبهم أسراره ودقائقه، ويُجَلُّون بما جلَّى الله به عن بصائرهم بيانَه

وإعجازه، وقد يُبيِّنُ الله عز وجل على يد الخَلَف منهم ما لم يَتبيَّنْه السلف، وقد يُظْهر سبحانه من معانيه بقلم المتأخِّرين ما خفي على المتقدمين.

وما من شكٍّ أن من هؤلاء المتأخِّرين العلَّامةَ خاتمة المحققين أبا الثناء محمود بن عبد الله الآلوسي، فتفسيره هذا المسمى «**روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**» هو من خير التفاسير وأوفاها وأجمعِها، جمع فيه خلاصة التفاسير التي سبقته فضلاً عما كتب على بعضها من حواش، مع استدراكات قيِّمةٍ وتعقُّباتٍ دقيقة لمن سبقه من العلماء، كما اشتمل على مباحث مهمة يصل بعضها - لو أفرد - إلى رسائل صغيرة.

ومن أبرز سمات هذا التفسير اهتمامه الواسع بالعربية لغة ونحواً وصرفاً وبلاغة وتوجيهاً للقراءات، وإكثاره من مسائل النحو والإعراب والتخريجات والأقوال والاختلافات، مع إبرازه لدقائق وخفايا معاني الآيات، وإظهاره ما فيها من بيان وإعجاز ودلالات وإشارات، وغير ذلك مما لم يجمعه كتاب.

منهج الآلوسي في تفسيره:

لقد انتهج الآلوسي رحمه الله في تفسيره منهج المحققين المدقِّقين من العلماء وأهل التفسير، هذا المنهج الذي سار عليه المتأخرون من أهل هذا الفن، والذي يقوم على تبيين الوجوه البلاغية في الآيات، وإبراز مظاهر الإعجاز فيها، وقد أشار لهذا المنهج أبو السعود رحمه الله في مقدمة تفسيره، وميَّز بين منهجين من مناهج أئمة التفسير:

أما الأول: فهو منهج المتقدِّمين المحقِّقين الذين اقتصروا - كما قال - على تمهيد المعاني، وتشييد المباني، وتبيين المرام، وترتيب الأحكام حسبما بلغهم من سيد الأنام عليه الصلاة والسلام.

وأما الثاني: فهو منهج المتأخرين المدققين الذين رامُوا مع هذا إظهارَ مزاياه الرائقة، وإبداء خفاياه الفائقة، ليعاين الناس دلائل إعجازه، ويشاهدوا شواهد فضله وامتيازه عن سائر الكتب.

وذكر أن هذه الطريقة في التفسير كانت أبرز ما يكون في «الكشاف» للزمخشري

و «أنوار التنزيل» للبيضاوي؛ فإن كلًّا منهما ـ كما قال ـ قد أحرز قصب السبق أيَّ إحراز، كأنه مرآة لاجتلاء وجه الإعجاز. اهـ.

وقد اعتمد الآلوسي في جانب كبير من تفسيره على هذين الكتابين مع حواشيهما، إضافة إلى تفسير أبي السعود الذي انتهج فيه مؤلفه طريقتهما، حيث ذكر في مقدمة تفسيره أنه كان يدور في خَلَده على الدوام أن يكتب تفسيراً ينظم فيه درر فوائدهما، ويرتب فيه غرر فرائدهما، ويضيف إلى ذلك ما ألفاه في تضاعيف الكتب الفاخرة من جواهر الحقائق.

وطريقته العامة في التفسير أنه يبدأ في تفسير كلِّ سورة بذكر المكي والمدني، ثم يذكر عدد آياتها، ثم يتكلم عن وجه ارتباطها بالسورة التي قبلها، ثم يبدأ بتفسير الآيات كلمة كلمة، وجملة جملة، مقدِّماً ما يرتضيه ويرجِّحه من معانيها، ثم يسرد ما قيل فيها من أقوال غير ما ذكره أولًا مستعملاً في ذلك صيغاً مختلفة لعرض تلك الأقوال، فيقول مثلًا: وقال بعض المحققين، أو قال فلان، أو أجاز بعضهم، أو وأجاز فلان، وذهب بعضهم إلى كذا، ونَظَر فيه فلان، وتَكلَّف فلان في توجيه الآية فقال، وتُعقِّب، أو وتعقَّبه فلان، أو بعضهم، وادَّعى فلان، وجوَّز، وقيل، إلى غير ذلك من كلمات وعبارات ينطوي بعضها على التضعيف.

وهو في ذلك كلِّه غالباً ما يؤيد، أو يعارض، أو يضعِّف، أو يستشكل، أو يرجِّح، أو يحسِّن، أو يستبعد.

وقد يكتفي لردِّ قول أو تضعيفه بذكر عبارة تؤدي هذا المعنى، كقوله: وهو كما تَرى، وفيه بُعْدٌ، وفيه نَظَر، وفيه خفاء لا يخفى، وهو قولٌ لا تقوم به حجة، وهو على طرف الثُّمام (أي: يَسْهُل ردُّه ولا يُعبأ به)، وهو خلافُ المتبادِر، وحملُ الآية على كذا مما لا ينساق إليه الذهن... إلى غير ذلك من العبارات. وقد يكتفي في بعض الأحيان بالإشارة إلى القول والرد معاً دون ذكر أيٍّ منهما، كقوله: وتعقبه الطيبي بما ردَّه عليه الفاضل الجلبي، وقوله: وذكر الزمخشري وغيره في الآية ما ردَّه عليه شيخ الإسلام (وهو أبو السعود) بما يَلُوح عليه مخايلُ التحقيق. ويتداخل في ذلك كلِّه الجانب النحوي والإعرابي مع جانب التفسير والمعنى المتعلق بالآية أو الجملة أو الكلمة المفسَّرة.

وإذا كان في الآية ما يتعلق بأمر من أمور الأحكام، فإنه يعرِّج عليه ويذكر أقوال الأئمة في المسألة غير مقتصرٍ على مذهبه ولا متعصِّبٍ له، وأحياناً يتوسع في ذلك كثيراً كما فعل عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْتَرِى لَهْوَ ٱلْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [لقمان:٦] حيث تكلم في حكم السماع والغناء والمعازف ما لو أُفرد لكان يعادل رسالة صغيرة.

ولعلم المعاني والبيان جانب كبير في هذا التفسير، فهو كثيراً ما يقف عند الوجوه البلاغية في الآية، ويشير إلى ما فيها من مجاز، أو تشبيه، أو استعارة، أو كناية بأنواعها، كما أن الكتاب غني بالمصطلحات البلاغية، كالاستخدام، والترشيح، والتتميم، والإيغال، والإدماج، ونحوها.

كما أنه يكثر من الإشارة إلى حكمة الإظهار في موضع الإضمار، فمثلًا في قوله تعالى: ﴿فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [البقرة:٩٠] قال: اللام في «الكافرين» للعهد، والإظهار في موضع الإضمار للإيذان بعلِّيَّة كفرهم لِمَا حاق بهم.

وفي قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [البقرة:١٩٦] قال: وإظهار الاسم الجليل في موضع الإضمار لتربية المهابة وإدخال الروعة.

ومثل ذلك الإشارة إلى حكمة التقديم أو التأخير، فمثلًا في قوله تعالى: ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾ [آل عمران:١٠٩] قال: وتقديم الجارِّ للحصر، أي: إلى حكم الله وقضائه لا إلى غيره.

وفي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النساء:٦] قال: وتقديم الجارِّ على المفعول به للاهتمام به.

وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر:٢٨] قال: وتقديم المفعول لأن المقصود بيان الخاشين، والإخبار بأنهم العلماء خاصة دون غيرهم، ولو أخّر لكان المقصود بيان المخشي، والإخبار بأنه الله تعالى دون غيره، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب:٣٩].

وكذلك الإشارة إلى الجمع بين صيغتي الماضي والمستقبل، ففي قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [النور:٢٤] قال: والجمع بين

صيغتي الماضي والمستقبل للدلالة على استمرارهم على هاتيك الأعمال في الدنيا، وتجدُّدِها منهم آناً فآناً.

وفي قوله تعالى: ﴿لِيُكَفِّرَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَسْوَأَ الَّذِي عَمِلُوا وَيَجْزِيَهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الزمر: ٣٥] قال: والجمع بين صيغتي الماضي والمستقبل في صلة الموصول الثاني دون الأول للإيذان باستمرارهم على الأعمال الصالحة، بخلاف السيئة.

ومثله التنبيه على الحكمة من تنوين الاسم دون تعريفه، والحكمة في اختيار هذا التركيب دون ذاك، ففي قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ﴾ [آل عمران: ٤] قال: والتنوين (يعني في «عزيز») للتفخيم، واختار هذا التركيب على: منتقم، مع اختصاره، لأنه أبلغ منه؛ إذ لا يقال: صاحب سيف، إلا لمَن يُكْثِرُ القتل.

ومن جهة أخرى لا يخفى ما حفل به هذا التفسير من الأحاديث والآثار الكثيرة التي تدل على اهتمام مصنفه بالتفسير بالمأثور، وعدمِ إهماله أقوال السلف ﷺ، وما ورد عنهم من تفسير لآيات الكتاب الكريم.

وقد اعتمد المصنف في إيراده لهذه الأحاديث والآثار غالباً على كتاب «الدر المنثور» للسيوطي رحمه الله كما سيرد إن شاء الله تعالى عند الكلام عن مصادر المصنف، وسنتطرق أيضاً بشيء من التفصيل إلى موقفه من الإسرائيليات وطريقته في عرضها.

وللقراءات حيِّز كبير في هذا التفسير، وهو إذ يَعْرِض لها لا يتقيَّد بالمتواتر منها، كما أنه يلتزم طريقة أبي حيَّان في توجيهها بشكل عام، والدفاع عن المتواتر منها ضد من يطعن أو ينكر أو يضعّف أيًّا منها بشكل خاص، ويمكن القول: إن ما حواه تفسير الألوسي من القراءات منقول أكثره من «البحر».

كما أن هذا التفسير قد اشتمل في جانب منه على ما يسمى بالتفسير الإشاري؛ فإن المصنف كلما فسر طائفة من الآيات، وذكر ما في ظاهرها من المعاني، يتكلم عما يُتأوَّل منها من باب الإشارة، وهناك مَن عدَّ روح المعاني من كتب التفسير الإشاري لذلك، وخالفهم آخرون كالشيخ محمد حسين الذهبي حيث

قال: ولم يفت الآلوسي أن يتكلم عن التفسير الإشاري بعد أن يفرغ من الكلام عن كل ما يتعلق بظاهر الآيات، ومن هنا عدَّ بعض العلماء تفسيره هذا في ضمن كتب التفسير الإشاري، كما عُدَّ تفسير النيسابوري(١) في ضمنها كذلك، ولكني رأيت أن أجعلهما في عداد كتب التفسير بالرأي المحمود، نظراً إلى أنه لم يكن مقصودهما الأهم هو التفسير الإشاري، بل كان ذلك تابعاً كما يبدو لغيره من التفسير الظاهر، وهذه مسألة اعتبارية لا أكثر ولا أقل(٢).

وسيأتي الكلام بالتفصيل عن طريقة المصنف في التفسير الإشاري مع ذكر الأمثلة الوافية على ذلك إن شاء الله تعالى.

كما أن المصنف كلما سنحت له الفرصة يُعرِّج على مسألة من مسائل العقيدة فيُشبعها دراسة (مثل كلامه في الفائدة الرابعة من المقدمة في تحقيق معنى أن القرآن كلام الله غير مخلوق)، أو يستطرد إلى الكلام في الأمور الكونية، ويذكر كلام أهل الهيئة وأهل الحكمة، ويقرّ منها ما يرتضيه ويفنِّد ما لا يرتضيه. ومن الأمثلة على ذلك كلامه عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿٣٨﴾ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس:٣٨-٤٠]. وكذلك عند تفسير قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾ [الطلاق:١٢].

وأما ردوده على أهل الزيغ والضلال فأكثر من أن تحصى، فهو لا يكاد يمرُّ على آية لها علاقة بالردّ على انحرافات المعتزلة وغيرهم من الفرق الضالة إلا وينبِّه على ضلالاتهم وتأويلاتهم المنحرفة لآيات الكتاب الكريم، ومثل ذلك تفنيده لمزاعم بعض الفرق، ودفاعُه عن صحابة رسول الله ﷺ، وردُّه ما قالوه فيهم مما لا يليق بهم، وكذلك الأمر في تبيينه لضلالات أهل الكتاب وتناقضاتهم، وسنأتي ببعض الأمثلة على ذلك إن شاء الله تعالى.

---

(١) واسمه: «غرائب القرآن ورغائب الفرقان» لنظام الدين الحسن بن محمد النيسابوري المتوفى سنة (٧٢٨هـ)، وهو من مصادر المصنف كما سيأتي، وطريقة المصنف في ذكر التفسير الإشاري بعد التفسير بالظاهر تشبه طريقته في ذلك.

(٢) التفسير والمفسرون ١/ ٣٦١ .

وأخيراً وعلى الرغم من أن المصنف لم يكن هو الذي وضع عنوان هذا التفسير، وإنما وضعه له الوزير علي رضا باشا[١]، إلا أنه ظلَّ وفيًّا لهذا العنوان من أول الكتاب إلى آخره، فنجده يعنَى بإظهار وجه المناسبات بين السور، ويربط معاني فاتحة كل سورة بخاتمة التي قبلها، كما يعنى بذكر المناسبات بين الآيات، ويقارن بين الآيات التي في ألفاظها تشابه، فيذكر الحكمة من حذف حرف في هذه أو زيادة كلمة في تلك، ويقف عند ألفاظ الآية نفسها فيذكر الحكمة في تقديم هذه الكلمة على تلك، والغاية من اختيار ذلك اللفظ دون سواه مما يؤدي معناه.

وما أروع كلامه في قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٖ فَتَابَ عَلَيۡهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ٣٧] حيث جمع فيه من الحكم والفوائد ما لا يحصى، وذلك بأسلوب أنيق دقيق مختصر لا يملُّه السامع ولا يشبع منه، فأشار أولًا إلى الحكمة من أنه سبحانه لم يقل: فتاب عليهما، وهي كون النساء تبعٌ يغني عنهن ذكر المتبوع، ثم ذكر ما في الجملة الاسمية وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ من تقوية رجاء المذنبين وجبر كسر قلوب الخاطئين، حيث افتُتحت بـ «إنَّ» المؤكِّدة، وأُتي بضمير الفصل، وعرِّف المسند وهو «التوَّاب»، ثم ذكر الحكمة من الإتيان به بصيغة المبالغة، وهي إما الإشارةُ إلى قبوله تعالى التوبة كلما تاب العبد، أو أن ذلك لكثرة من يتوب عليهم سبحانه، ثم بيَّن الحكمة من الجمع بين وصفي «التواب» و «الرحيم»، وهي الإشارة إلى مزيد الفضل، وكذلك الحكمة من تقديم التواب، وهي ظهور مناسبته لما قبله، ثم نقل لفتة جميلة في ذلك لا تظهر إلا لمن أنار الله بصيرته في فهم معاني كتابه، فضلاً عمّا فيها من ردٍّ على المعتزلة، فقال: وقيل: في ذكر «الرحيم» بعده إشارةٌ إلى أن قبول التوبة ليس على سبيل الوجوب كما زعمت المعتزلة، بل على سبيل الترحُّم والتفضل.

---

(١) قال الألوسي في مقدمة تفسيره: وبعد أن أبرمت حبل النية، ونشرت مطوى الأمنية، وعرا المخاضُ قريحةَ الأذهان، وقرب ظهور طفل التفسير للعيان، جعلت أفكر: ما اسمه؟ وبماذا أدعوه إذا وضعته أمه؟ فلم يظهر لي اسم تهتشُّ له الضمائر، وتبتش من سماعه الخواطر، فعرضت الحال لدى حضرة وزير الزوراء، ونور حديقة البهاء. . .، مولانا علي رضا باشا، لازال له الرضا غطاءً وفراشاً، فسماه على الفور، وبديهة ذهنه تغني عن الغور: «روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني» فيا له من اسم ما أسماه! نسأل الله تعالى أن يطابق مسمَّاه.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة:١٢٨] ذكر أن فيه تعليلًا للدعاء الوارد قبله، وهو قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾ الآية، ومزيد استدعاء للإجابة، وأن تقديم التوبة للمجاورة، وتأخير الرحمة لعمومها ولكونها أنسب بالفواصل.

ما تميز به تفسير روح المعاني:

لقد تميَّز تفسير «روح المعاني» بأمور لم تجتمع في تفسيرٍ غيرِه، فمن كونه موسوعة علمية، إلى أسلوبه الفريد الذي ليس له نظير، إلى غير ذلك من الأمور التي لا نجدها في أي كتاب آخر، ومنها:

١- أنه موسوعة تفسيرية قيِّمة جمعت جلَّ ما قاله علماء التفسير الذين تقدموه، مع النقد الحرِّ، والترجيح الذي يعتمد على قوة الذهن وصفاء القريحة، وعلى شخصية متميزة ذات عقلية موسوعية تتصف بالعمق والشمول وسعة الاطِّلاع و تنوُّع المعارف، مكَّنت صاحبها من النقل دون أن يذوب فيما ينقله، ولا أن يكون مجرد ناقل له.

٢- قدرة المصنف على تكثيف العبارة وتلخيص الأقوال مع جمعها في بوتقة واحدة دون الإخلال بالمعنى المراد، ولعل غيره لو أراد ذلك فلربما احتاج إلى ضعف هذا الكتاب دون أن يكون قادراً على إيصال المعنى بالطريقة التي فعلها المصنف.

ومثال ذلك كلامه في تفسير قوله تعالى: ﴿وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ [البقرة:٣٥] حيث يقول: و «حيث» ظرفُ مكانٍ مبهم لازمٌ للظرفية، وإعرابها لغةُ بني فقعس، ولا تكون ظرف زمان خلافاً للأخفش، ولا يُجزم بها دون «ما» خلافاً للفرَّاء، ولا تضاف للمفرد خلافاً للكسائي، ولا يقال: زيدٌ حيث عمرو، خلافاً للكوفيين، ويعتقب على آخرها الحركات الثلاث مع الياء والواو والألف، ويقال: حايث، على قلَّة، وهي هنا متعلِّقةٌ بـ «كُلَا»، والمراد بها العموم لقرينة المقام وعدمِ المرجِّح، أي: أيَّ مكان من الجنة شئتما.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا﴾ [الفرقان:٢٤] قال بعد أن عرَّف المستقر بأنه المكان الذي يُستَقَرُّ فيه في أكثر الأوقات

للتجالس والتحادث، والمقيلَ بأنه المكان الذي يُؤوى إليه للاستراوح إلى الأزواج والتمتع بمغازلتهن: هذا وتفسير المستقر والمقيل بالمكانين حسبما سمعتَ هو المشهور، وهو أحد احتمالات تسعة، وذلك أنهم جوَّزوا أن يكون كلاهما اسمَ مكان، أو اسمَ زمان، أو مصدراً، وأن يكون الأول اسم مكان والثاني اسمَ زمانٍ أو مصدراً، وأن يكون الأول اسم زمان والثاني اسم مكان أو مصدراً، وأن يكون الأول مصدراً والثاني اسم مكان أو اسم زمانٍ، وما شئت تخيَّل في خيرية زمان أصحاب الجنة وأحسنيته، وكذا في خيرية استقرارهم وأحسنية استراحتهم يومئذ.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٦٤] قال في إعراب «مَن»: قال الزجاج: في محل النصب على المفعول معه، كقوله على بعض الروايات: فحَسْبُكَ والضحاكَ سيفٌ مهنَّد.

وتعقَّبه أبو حيان بأنه مخالف لكلام سيبويه؛ فإنه جعل «زيداً» في قولهم: حسبك وزيداً درهمٌ، منصوباً بفعل مقدَّرٍ، أي: وكفى زيداً درهم، وهو مِن عَطْفِ الجمل عنده. انتهى. وأنت تعلم أن سيبويه كما قال ابن تيمية لأبي حيان لما احتج عليه بكلامه حين أنشد له قصيدة فغلَّطه فيها: ليس نبيَّ النحو فيجب اتِّباعه.

وقال الفراء: إنه يقدَّر نصبه على موضع الكاف، واختاره ابن عطية، وردَّه السفاقسي بأن إضافته حقيقية لا لفظية فلا محلَّ له، اللهم إلا أن يكون مِن عَطْف التوهُّم.

وجوِّز أن يكون في محلِّ الجر عطفاً على الضمير المجرور، وهو جائز عند الكوفيين بدون إعادة الجارِّ، ومنعه البصريون بدون ذلك، لأنه كجزء الكلمة فلا يعطف عليه. وأن يكون في محل رفعٍ إما على أنه مبتدأٌ والخبرُ محذوفٌ، أي: ومَن اتَّبعك من المؤمنين كذلك، أي: حَسْبُهم الله، وإما على أنه خبرُ مبتدأ محذوفٍ، أي: وحسبك مَن اتَّبعك، وإما على أنه عطفٌ على الاسم الجليل، واختاره الكسائي وغيره، وضُعِّف بأن الواو للجمع، ولا يَحْسُن ها هنا كما لم يَحْسُنْ في: ما شاء الله وشئتَ، والحَسَنُ فيه «ثُمَّ» وفي الأخبار ما يدل عليه، اللهم إلا أن يقال بالفرق بين وقوع ذلك منه تعالى، وبين وقوعه منَّا.

فانظر إلى هذا الحشد من الأقوال والردود والتخريجات والتعقبات، الموضوعِ في قالب من الاختصار مع الوضوح دون الإخلال بأي قول من الأقوال أو معنىً من المعاني. والكتاب مليءٌ بأمثال هذا.

٣- كما تميز هذا التفسير بعمل دراسة مقارنة بين الأقوال، فهو مثلًا يذكر الرأي والرأي المخالف ويرجح بينهما، أو يذكر قولًا أو رأياً أو مذهباً ثم يقول: واعتُرِضَ...، ثم يذكر الردَّ على الاعتراض بقوله: وأُجيبَ...، ثم يذكر الردَّ على الجواب فيقول مثلًا: وأُوردَ عليه...، وقد يذكر ترجيح قول أوردٌ أو اعتراض أو إيراد، فيجعل القارئ وكأنه أمام ندوة علمية حوارية، تذكر فيها الأقوال المختلفة، وتقلَّب فيها الفكرة بين المتناظرين.

ومن الأمثلة على ذلك كلامه في تفسير قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ﴾ فقال في «إذ»: نصب بإضمارِ «اذكر» بناءً على تصرُّفها، وذِكْرُ الوقت كنايةٌ عن ذِكْرِ ما حدث فيه، وحَكَى مكي أن العامل في «إذ»: «الغافلين». وقال ابن عطية: يجوز أن يكون العامل فيها «نقصُّ»، وروي ذلك عن الزجاج، على معنى: نقصُّ عليك الحال إذ... إلخ، وفي كِلا الوجهين ما فيه. واستظهر أبو حيان بقاءها على معناها الأصلي، وأن العامل فيها: «قال يا بني»، كما تقول: إذ قام زيد قام عمرو، ولا يخلو عن بُعْدٍ. وجوَّز الزمخشري كونها بدلًا من «أحسن القصص» على تقدير جَعْله مفعولًا به، وهو بدلُ اشتمال. وأُورِدَ أنه إذا كان بدلًا من المفعول به يكون الوقت مقصوصاً، ولا معنى له. وأُجيبَ بأن المراد لازمه وهو اقتصاص قول يوسف عليه السلام، فإن اقتصاص وقت القول ملزومٌ لاقتصاص القول. واعتُرض بأنه يكون بدلَ بعضٍ أو كلٍّ، لا اشتمال. وأجيب بأنه إنما يلزم ما ذكر لو كان الوقت بمعنى القول وهو إما عينُ المقصوص أو بعضُه، أما لو بقي على معناه وجُعل مقصوصاً باعتبار ما فيه، فلا يَرِدُ الاعتراض.

٤- رجوعه إلى مصادر لم يسبقه أحدٌ من المفسرين في الرجوع إليها، فهو مثلًا في معرض ذكره لأقوال المخالفين أو ردِّه عليها وتفنيدها يعود إلى كتبهم المعتمده عندهم، فينقل عنها بشكل مباشر ودون واسطة، والكتاب مليءٌ بالأمثلة على ذلك.

٥- الجمع بين مدرستين هما من أهمِّ مدارس علم التفسير، وهما مدرسة الزمخشري التي تعتمد الملاءمة بين الإعراب والنظم البلاغي، وإبراز خصائص

التعبير القرآني المعجز، ومدرسة أبي حيان التي تهتم بالإكثار من المسائل النحوية وحشد أقوال أئمة النحو الكبار، مع ذكر القراءات القرآنية وتوجيهها، والاحتجاج لما تواتر منها والدفاع عنه. فلا نكاد نجد صفحة من هذا التفسير تخلو من نقل عن هذين الكتابين أو أحدهما، أو أحد حواشي الكشاف، وسيأتي الكلام عن ذلك بالتفصيل إن شاء الله.

٦- ومما يميز هذا التفسير أيضاً غناه بعبارات للمصنف هي غاية في اللطافة والطرافة، وذلك يُعبِّر عما يمتلكه المصنف من علم واسع باللغة وآدابها يستطيع بموجبه تطويع اللغة لاستخدامها في التعبير عما يريده أفضل تعبير.

ومن الأمثلة على ذلك:

- عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنِّيٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [آل عمران: ٣٦] ذكر أخباراً منها ما أخرجه البخاري (٣٢٨٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: «كلُّ بني آدم يطعن الشيطان في جنبيه بإصبعه حين يولد غير عيسى ابن مريم...» ثم قال: وطعن القاضي عبد الجبار بإصبع فكره في هذه الأخبار بأنها خبرُ واحدٍ على خلاف الدليل...، فانظر إلى هذا التشبيه الخفي بين الطاعنَينِ الممزوج بالسخرية من هذا القائل مع الإشارة إلى موقفه من القول قبل إيراده، ومن قائله كذلك.
- وعند تفسير الآية (٢٣) من سورة النساء قال بعد أن ذكر رأياً له: هذا ما ظهر لنظري القاصر وفكري الفاتر، ولقد سألت بالرفق عن هذا الفرق جمعاً من علماء عصري، وراجعتُ لشرح ذلك المتن جميع العلماء الذين تضمنتهم حواشي مِصْري... إلى أن قال: وما رأيت من المروءة أن أمهلهم حتى يُنْقَر في الناقور، أو أنتظر بنات أفكارهم إلى أن يلد البغلُ العاقورُ الباقورَ.
- وعند تفسير الآية (٦٧) من سورة النساء قال بعد أن ذكر قصيدة الحميري في الطعن على الصحابة: ومَن وقف على تلك القصيدة الشنيعة بأسرها وما يرويه الشيعة فيها، وكان له أدنى خبرة، رأى العجب العجاب، وتحقَّق أن قعاقع القوم كصرير باب، أو كطنين ذباب.

- وذكر عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النساء: ٢] أنها أمرٌ للأولياء بكفِّ الكفِّ عنها وعدمِ فكِّ الفكِّ لأكلها.
- وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [يونس: ٣٧] قال: و «كان» هنا ناقصة عند كثير من الكاملين.
- وعند تفسير قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [يونس: ٦٢] قال في وصف الأولياء: وأما ما عدا ذلك من الأمور الدنيوية المتردِّدة بين الفوات والحصول فهي عندهم أحقر من تبالةَ عند الحجَّاج، بل الدنيا بأسرها في أعينهم أقذر من ذراع خنزيرٍ ميتٍ بالَ عليه كلبٌ في يد مجذوم.

وله أيضاً أسلوب طريف في ردِّ الأقوال التي لا يرتضيها:

فمن ذلك قوله:

- ودون إثبات ذلك الموت الأحمر.
- ودون إثبات ذلك وقعةُ الجمل وحربُ صفِّين.
- وهذا لعمري أبعدُ من العيُّوق، و أعزُّ من الكبريت الأحمر وبيض الأُنوق.
- وهذا استنتاجٌ للضبِّ من الحوت.
- والقول بأن أرواحهم (يعني الشهداء) تتعلق بالأفلاك والكواكب فتلتذُّ بذلك وتكتسب زيادة كمالٍ، قولٌ هابطٌ إلى الثرى.
- والقول بأن الاستغفار للمنافق إغراء له على النِّفاق لا نَفَاقَ له.
- ولا يخفى أن ما نقله الزجَّاج أضعف من الزُّجاج.
- وكلام النسفي تنسفه صحة الأخبار.
- ومذهبُ قتادةَ لا آمَنُ على الأقدام الضعيفة قتادَه (القتاد شجر صلب له شوك كالإبر).
- وخالف في ذلك الأعمش ولا يتبعه إلا الأعمش.
- وليت السدي قد سدَّ فاه عن قوله. . .

- وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً﴾ [المائدة:١٣] قال: وجَعْلُ القلوب بمعنى أصحابها مما لا يُلتفت إلى أصحابها.

- وفي تفسير الآية (٨٣) من سورة البقرة قال: وقول أبي حيان: إنه ليس بشيء. . .، ليس بشيء كما لا يخفى.

- وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَئِن قُلْتَ إِنَّكُم مَّبْعُوثُونَ مِنۢ بَعْدِ ٱلْمَوْتِ﴾ [هود: ٧] نقل كلاماً عن البحر ثم قال: وهو لدى الذوق السليم كماء البحر.

- وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ﴾ قال: ورأى أبو حيان في منامه أن الكلام على حذف مضاف، والمعنى: ووجد رهطك ضالًّا فهدى بك. وهو كما ترى في يقظتك.

- وذكر عن بعضهم قوله في قوله تعالى: ﴿وَكَانُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلزَّٰهِدِينَ﴾ ثم تعقبه بقوله: وأنا فيه من الزاهدين.

- وفي تفسير قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ ۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ ۚ﴾ [التوبة:٣٠] قال: ومن الناس مَن جوَّز الوقف على «قولُهم»، وجعل «بأفواههم» متعلقاً بـ «يضاهئون»، ولا توقُّفَ في أنه ليس بشيء.

- وفي تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ قال: . . . ومن العجب أن أبا عبد الله البصري أستاذ القاضي عبد الجبار قال: إطلاق اسم الخالق عليه تعالى محالٌ؛ لأن التقدير (وهو من معاني الخلق) يستدعي الفكر والحسبان، وهي مسألة خلافية بينه وبين الله تعالى القائل: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ﴾ [الحشر:٢٤] وبقول الله تعالى أقول.

- وفي تفسير قوله تعالى: ﴿كَأَنَّمَآ أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطَعًا مِّنَ ٱلَّيْلِ مُظْلِمًا ۚ﴾ [يونس:٢٧] قال في ردِّ أحد الأقوال الإعرابية: ولا يخفى أنه وجهٌ أغشى قِطَعاً من ليل التكلُّف والتعسُّف مظلماً.

- وفي تفسير قوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً ۖ وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [يونس:٤٩] قال بعد أن ذكر الحكمة من إسقاط الفاء من «إذا جاء أجلهم»

وزيادتها في «فلا يستأخرون» على عكس آية «الأعراف»: ولا كذلك آية الأعراف كما لا يخفى إلا على الأنعام، فاحفظه فإنه من الأنفال.

- وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ﴾ [يوسف:٦] قال: وقيل هنا: إن الجارَّ والمجرور خبر مبتدأ محذوف، أي: الأمر كذلك، وليس الأمر كذلك.

- وفي قصة البقرة في سورة البقرة قال: وقيل: لم تكن من بقر الدنيا بل أنزلها الله من السماء، وهو قول هابط إلى تخوم الأرض.

٧- ومما يميز هذا الكتاب أيضاً اهتمامه الظاهر بعلم البلاغة، وإسقاطاته لِمَا أبدعه علماء هذا الفن ـ كالجرجاني والسكاكي وغيرهما ـ على الآيات والتعابير القرآنية، مع تأثُّره الواضح بالكشاف وحواشيه.

فهو لا يمر على آية وقف عندها علماء البلاغة إلا ويبرز ما فيها من وجوه البلاغة، كالاستعارة والمجاز والكناية وغيرها، فمثلاً نجده عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا﴾ [آل عمران: ١٠٣] وبعد أن ذكر ما ورد من أقوال في معنى «حبل الله» يقول: وفي الكلام استعارةٌ تمثيلية، بأن شُبِّهت الحالة الحاصلة للمؤمنين من استظهارهم بأحدِ ما ذُكر ـ يعني من معاني «حبل الله» ـ ووثوقِهم بحمايته، بالحالة الحاصلة من تمسُّك المتدلِّي من مكانٍ بحبلٍ وثيقٍ مأمونِ الانقطاع، من غيرِ اعتبارِ مجازٍ في المفردات، واستُعير ما يُستعمل في المشبَّه به من الألفاظ للمشبَّه.

وقد يكون في الكلام استعارتان مترادفتان، بأنْ يُستعار الحبل للعهد مثلاً استعارةً مصرّحةً أصليةً والقرينةُ الإضافة، ويستعار الاعتصام للوثوق بالعهد والتمسُّكِ به على طريقِ الاستعارة المصرّحةِ التَّبعيَّة، والقرينةُ اقترانُها بالاستعارة الثانية.

وقد يكون في «اعتصموا» مجازٌ مرسلٌ تَبَعيٌّ بعلاقةِ الإطلاق والتقييد، وقد يكون مجاز بمرتبتين لأجل إرسال المجاز، وقد تكون الاستعارة في الحبل فقط، ويكون الاعتصام باقياً على معناه ترشيحاً لها على أتمِّ وجهٍ، والقرينة قد تختلف بالتصرُّف، فباعتبارٍ قد تكون مانعةً، وباعتبار آخر قد لا تكون. . .

وقد تكون الاستعارتان غير مستقلتين، بأن تكون الاستعارة في الحبل مكنية،

وفي الاعتصام تخييلية؛ لأن المكنية مستلزمةٌ للتخييلية. قاله الطيبي، وهو أبعد من العيُّوق(١).

موارد المصنف:

إن سعة علم المصنف وشمولية معرفته، وكونَه من المتأخِّرين، وقدرتَه على جمع الأقوال وتلخيصها، كل هذه الأمور وغيرها أدت إلى غنًى كبير وتنوُّعٍ غير مسبوق في مصادره التي استقى منها تفسيره، وهو في نقله من تلك المصادر إما أن يذكر عنوان الكتاب دون التعرض لاسم مصنفه، أو العكس، أو يذكر الاثنين، أو ينقل دون ذكر مصدر النقل أو اسم المؤلف.

وهذه أهم الموارد التي نهل منها المصنف رحمه الله مرتَّبةً حسب استفادته منها:

١- «الكشاف» وحواشيه، وخصوصاً حاشية العلامة شرف الدين الحسن بن محمد الطيبي (٧٤٣هـ) واسمها «فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب» وهي أجلُّ حواشيه. وحاشية العلامة عمر بن عبد الرحمن القزويني (٧٤٥هـ)، واسمها «الكشف عن الكشاف». وحاشية العلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (٧٩٢هـ). وحاشية العلّامة قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي (٧١٠هـ)، وحاشية الشريف علي بن محمد الجرجاني (٨١٦هـ) وهي إلى أواسط «البقرة». وحاشية العلامة قطب الدين محمد بن محمد الرازي (٧٦٦هـ).

- وينقل أيضاً عن «الانتصاف من الكشاف» لابن المُنَيِّر الإسكندري أحمد بن محمد المالكي (٦٨٣هـ) .

- وينقل أيضاً عن بعض الأعلام الذين لهم حواشٍ على الكشاف ويغلب على الظن أن نقله من هذه الحواشي، ومنهم: عماد الدين يحيى بن القاسم بن عمر العلوي المعروف بالفاضل اليمني (٧٥٠هـ) وله حاشية اسمها «درر الأصداف في حل عقد الكشاف» وأخرى اسمها «تحفة الأشراف في كشف غوامض الكشاف»، وأبو العباس أحمد بن محمد بن

---

(١) نجم أحمر مضيء في طرف المجرة الأيمن. القاموس (عوق).

عثمان الأزدي الشهير بابن البناء (٧٢١هـ). وشمس الدين أحمد بن سليمان المعروف بابن كمال باشا (٩٤٠هـ).

٢- تفسير البيضاوي المسمى «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» وحواشيه، لاسيما حاشية الخفاجي شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر المصري الحنفي (١٠٦٩هـ) واسمها «عناية القاضي وكفاية الراضي». وينقل كذلك من حاشية سعدي جلبي، وهو سعد الله بن عيسى بن أميرخان الرومي (٩٤٥هـ)، وحاشية ميرزا جان حبيب الله الشيرازي الشافعي (٩٤٤هـ)، وحاشية السيوطي (٩١١هـ) المسماة «نواهد الأبكار وشوارد الأفكار»، وحاشية عصام الدين إبراهيم بن محمد بن عربشاه الإسفراييني (٩٤٣هـ) وذكر هو أيضاً حاشيتين لم نقف عليهما، وهما حاشية الفاضل البهلواني وحاشية ابن الشيخ.

- وينقل أيضاً عن بعض الأعلام الذين لهم حواشٍ على تفسير البيضاوي ويغلب على الظن أن نقله من هذه الحواشي، ومنهم: صبغة الله بن إبراهيم الحيدري (١١٨٧هـ). ومحمد بن فرامرز بن علي الشهير بملا خسرو (٨٨٥هـ)، وسعد الله بن عيسى بن أمير خان الشهير بسعدي جلبي (٩٤٥هـ). ومحمد بن صلاح الأنصاري السعدي المعروف بمصلح الدين اللاري (٩٧٩هـ). وسري الدين بن إبراهيم الدروري المصري المعروف بابن الصائغ (١٠٦٦هـ).

٣- التفسير الكبير المسمى «البحر المحيط» لأثير الدين أبي عبد الله محمد بن يوسف بن علي الأندلسي الغرناطي الشهير بأبي حيان (٧٤٥هـ)، وهو من أهم مراجع هذا التفسير، وسيأتي الكلام على ذلك قريباً إن شاء الله. وينقل كذلك عن «النهر المادّ من البحر» لأبي حيان أيضاً.

٤- تفسير أبي السعود المسمى «إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم» للقاضي أبي السعود محمد بن محمد العمادي (٩٥١هـ).

٥- «الدر المنثور في التفسير بالمأثور»، و «الإتقان»، «وتناسق الدرر في تناسب السور» للإمام جلال الدين السيوطي (٩١١هـ).

٦- التفسير الكبير المسمى «مفاتيح الغيب» لفخر الدين الرازي، أبي عبد الله محمد بن عمر بن حسين القرشي الطبرستاني الأصل، الشافعي المذهب، ويُنعت أحياناً بابن خطيب الري (٦٠٦هـ).

٧- «إملاء ما منَّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن» (ورجح بعض الباحثين أن اسمه: «التبيان في إعراب القرآن») لأبي البقاء عبد الله بن الحسين العكبري (٦١٦هـ).

٨- «مجمع البيان في تفسير القرآن» لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي أمين الدين (٥٤٨هـ) من علماء الإمامية.

٩- «غرائب القرآن ورغائب الفرقان» لنظام الدين الحسن بن محمد بن الحسين القمي النيسابوري (٧٢٨هـ).

١٠- «الدر المصون في علوم الكتاب المكنون» لأحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي (٧٥٦هـ).

١١- تفسير البغوي المسمَّى «معالم التنزيل» لأبي محمد الحسين بن مسعود الشافعي (٥١٦هـ).

١٢- تفسير النسفي المسمَّى «مدارك التنزيل وحقائق التأويل» لأبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (٧١٠هـ).

١٣- «تأويلات أهل السنة» لأبي منصور محمد بن محمد الماتريدي الحنفي (٣٣٣هـ).

١٤- «المفردات في غريب القرآن» لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (٤٢٥هـ).

١٥- «مفتاح العلوم» لأبي يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي (٦٢٦هـ).

١٦- «الفتوحات المكية» و «تفسير ابن عربي» لأبي بكر محيي الدين محمد بن علي الطائي الحاتمي المعروف بابن عربي (٦٣٨هـ).

١٧- «الصحاح» لإسماعيل بن حماد الجوهري (٣٩٣هـ).

١٨- «القاموس المحيط» لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (٨١٧هـ).

١٩- «مغني اللبيب عن كتب الأعاريب» لجمال الدين أبي محمد عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري (٧٦١هـ).

٢٠- «فتح القدير» لكمال الدين محمد بن عبد الواحد الحنفي، المعروف بابن الهمام (٨٦١هـ).

٢١- حاشية ابن عابدين (١٢٥٢هـ) على «الدر المختار» المسماة «رد المحتار».

٢٢- «تحفة المحتاج لشرح المنهاج» و«الزواجر عن اقتراف الكبائر» لشهاب الدين أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري (٩٧٤هـ).

٢٣- «المواقف» لعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (٧٥٦هـ) وشرحه للشريف علي بن محمد الجرجاني (٨١٢هـ).

٢٤- «شرح المقاصد» لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (٧٩٣هـ).

هذه هي أهم المصادر التي أقام عليها المصنف تفسيره، وسنفرد إن شاء الله بعضها مما أكثر المصنف من الرجوع إليه في فصل خاص، وذلك بعد أن نذكر الآن باقي المصادر المذكورة في هذا الكتاب مما كانت نسبة النقل منها أقل من السابقة أو كان نقله منها بالوساطة.

فمن هذه المصادر:

- كتب التفسير بالمأثور: تفسير عبد الرزاق بن همام الصنعاني (٢١١هـ)، وتفسير عبد بن حميد (٢٤٩هـ)، وتفسير أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ)، وتفسير ابن المنذر محمد بن إبراهيم النيسابوري (٣١٨هـ)، وتفسير ابن أبي حاتم عبد الرحمن بن محمد الرازي (٣٢٧هـ)، وتفسير أبي الشيخ عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيَّان (٣٦٩هـ)، وتفسير ابن مردويه أحمد بن موسى الأصفهاني (٤١٠هـ)، وقد نقل عنها جميعاً بوساطة السيوطي في «الدر المنثور».

- كتب التفسير الأخرى: «النكت والعيون» للماوردي (٤٥٠هـ)، و «المحرر الوجيز» لابن عطية (٥٤٦هـ)، و «الوسيط» للواحدي (٤٦٨هـ)، و «أسباب النزول» له، و «زاد المسير» لابن الجوزي (٥٩٧هـ)، و «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي (٦٧١هـ)، وتفسير ابن المنير (٦٨٣هـ) المسمى: «البحر

الكبير في نخب التفسير»، وتفسير الخازن (٧٢٥هـ)، وتفسير ابن كثير (٧٧٤هـ)، و«اللباب» لابن عادل الحنبلي (٨٨٠هـ).

- كتب معاني القرآن: «معاني القرآن» لكلٍّ من يحيى بن زياد الفراء (٢٠٧هـ)، والأخفش سعيد بن مسعدة (٢١١هـ)، وأبي إسحاق الزجاج (٣١١هـ).
- كتب أحكام القرآن: «أحكام القرآن» لكلٍّ من أبي بكر الجصاص (٣٧١هـ)، وإلكيا الهراسي (٥٠٤هـ)، وأبي بكر بن العربي (٥٤٣هـ)، و«الإكليل في استنباط التنزيل» للسيوطي (٩١١هـ) ويسميه المصنف: أحكام القرآن.
- كتب القراءات والاحتجاج لها: «السبعة» لابن مجاهد (٣٢٤هـ)، و«القراءات الشاذة» لابن خالويه (٣٧٠هـ)، و«الحجة للقراء السبعة» لأبي عليٍّ الفارسي (٣٧٧هـ)، و«المحتسب» لأبي الفتح بن جني (٣٩٢هـ)، و«التيسير» لأبي عمرو الداني (٤٤٤هـ)، و«اللوامح» لأبي الفضل الرازي (٤٥٤هـ)، وجميع ما ينقله المصنف عنه بوساطة أبي حيان في «البحر»، و«الإقناع في القراءات السبع» لأبي جعفر ابن الباذش (٥٤٠هـ)، و«جمال القراء» لأبي الحسن علي بن محمد المعروف بعَلَم الدين السخاوي (٦٤٣هـ)، و«النشر في القراءات العشر» لابن الجزري (٨٣٣هـ).
- كتب النحو والصرف: «شرح الإيضاح» لعبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ)، و«الأمالي» لابن الحاجب (٦٤٦هـ)، و«التسهيل» لابن مالك (٦٧٢هـ)، و«اللباب في علم الإعراب» للإسفراييني (٦٨٤هـ)، و«شرح الكافية» و«شرح الشافية» لرضي الدين الأستراباذي (٦٨٦هـ)، و«شرح التسهيل» و«ارتشاف الضَّرَب» و«التذكرة» ثلاثتها لأبي حيان (٧٤٥هـ)، و«تحفة الغريب في شرح مغني اللبيب» للدماميني (٨٢٧هـ)، و«همع الهوامع» للسيوطي (٩١١هـ).
- كتب اللغة: «تهذيب اللغة» للأزهري (٣٧٠هـ)، و«مجمل اللغة» لابن فارس (٣٩٥هـ)، و«درَّة الغوَّاص» للحريري (٥١٦هـ)، و«المُغرِب في ترتيب المعرب» لناصر الدين المطرزي (٦١٠هـ)، و«المزهر في علوم اللغة وأنواعها» للسيوطي (٩٦١هـ).

- كتب البلاغة: «دلائل الإعجاز» لعبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ)، و«الإيضاح في علوم البلاغة» للقزويني (٧٣٩هـ)، و«شرح المفتاح» لكلٍّ من قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي (٧١٠هـ)، والسعد التفتازاني (٧٩٢هـ)، والشريف علي بن محمد الجرجاني (٨١٦هـ).
- كتب الحديث: الكتب التسعة، و«مصنف» عبد الرزاق، و«مصنف» ابن أبي شيبة، و«مسند» البزار، و«مسند» أبي يعلى، و«صحيح» ابن حبان، و«معاجم» الطبراني، و«الكامل» لابن عدي، و«الأحاديث المختارة» للضياء المقدسي، و«تاريخ مدينة دمشق» لابن عساكر، وغيرها من كتب الحديث، وغالب نقله عنها بوساطة السيوطي في «الدر المنثور».
- كتب شروح الحديث: «النهاية» لابن الأثير (٦٠٦هـ)، و«شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح» لابن مالك (٦٧٢هـ)، و«شرح صحيح مسلم» للنووي (٦٧٦هـ)، و«فتح الباري» لابن حجر (٨٥٢هـ)، و«فيض القدير شرح الجامع الصغير» لعبد الرؤوف المناوي (١٠٣١هـ).
- كتب السيرة: «السيرة النبوية» لابن هشام (٢١٣هـ)، و«دلائل النبوة» لكلٍّ من أبي نعيم (٤٣٠هـ) والبيهقي (٤٥٨هـ)، و«الشفا» للقاضي عياض (٥٤٤هـ)، و«الروض الأُنُف» للسهيلي (٥٨١هـ)، و«المواهب اللدنية» للقسطلاني (٩٢٣هـ)، و«شرح الشفا» لكلٍّ من الملا علي القاري (١٠١٤هـ)، والشهاب الخفاجي (١٠٦٩هـ).
- كتب الفقه: «الأم» و«الرسالة» للشافعي (٢٠٤هـ)، والتمهيد لابن عبد البر (٤٦٣هـ)، و«المبسوط» للسرخسي (٤٨٣هـ)، و«التهذيب في فقه الإمام الشافعي» للبغوي (٥١٦هـ)، و«بدائع الصنائع» لعلاء الدين الكاساني الحنفي (٥٨٧هـ)، و«الهداية» للمرغيناني (٥٩٣هـ)، وـقواعد الأحكام» و«الفتاوي» و«الأمالي» للعز بن عبد السلام (٦٦٠هـ)، و«النهاية شرح الهداية» لحسام الدين حسين بن علي الحنفي (٧١٠هـ)، و«معراج الدراية إلى شرح الهداية» لقوام الدين البخاري الكاكي (٧٤٩هـ)، و«الدراية شرح الهداية» لأبي عد الله محمد بن مبارك شاه (٩٢٨هـ)، و«الدر المختار» للحصكفي (١٠٨٨هـ).

- ومن كتب الأصول: «البرهان» للجويني (٤٧٨هـ)، و«المستصفى» للغزالي (٥٠٥هـ)، و«جمع الجوامع» للسبكي (٧٧١هـ)، و«التلويح في كشف حقائق التنقيح» لسعد الدين التفتازاني (٧٩٢هـ)، و«شرح جمع الجوامع»للجلال المحلِّي (٨٦٤هـ).

- ومن كتب علم الكلام: الإرشاد للجويني (٤٧٨هـ)، و«الاقتصاد في الاعتقاد» الغزالي (٥٠٥هـ)، و«طوالع الأنوار» للبيضاوي (٦٨٥هـ)، و«والمسامرة شرح المسايرة» لابن أبي شريف المقدسي (٩٠٦هـ)، و«شرح الجوهرة» للَّقاني (١٠٤١هـ).

- ومن المصادر التي نقل عنها المصنف أيضاً: «مجاز القرآن» لأبي عبيدة (٢١٠هـ)، و«الناسخ والمنسوخ» للنحاس (٣٣٨هـ)، و«المنهاج في شعب الإيمان» لأبي عبد الله الحسين بن الحسن الحَليمي (٤٠٣هـ)، و«شعب الإيمان» للبيهقي (٤٥٨هـ)، و«إحياء علوم الدين» للغزالي (٥٠٥هـ)، و«رسالة أيام الشأن» لمحيي الدين بن عربي (٦٣٨هـ)، و«الترغيب والترهيب» للمنذري (٦٥٦هـ)، و«حكمة العين» لنجم الدين علي بن محمد الشيهر بدبيران القزويني (٦٧٥هـ)، و«الروح» و«بدائع الفوائد» و«شفاء العليل» و«مفتاح دار السعادة» و«حادي الأرواح» لابن القيم (٧٥١هـ)، و«البرهان في علوم القرآن» و«المنثور في القواعد» لبدر الدين الزركشي (٧٩٤هـ)، و«نظم الدرر في تناسب الآيات والسور» لبرهان الدين البقاعي (٨٨٥هـ)، و«لباب النقول في أسباب النزول» وبعض رسائل «الحاوي» للسيوطي (٩١١هـ)، و"شرح حكمة العين» لمحمد بن مبارك شاه (٩٢٨هـ) و«الدُّرر المنثورة في زُبَد العلوم المشهورة» لعبد الوهاب الشعراني (٩٧٣هـ)، و«كف الرعاع عن محرمات اللهو والسماع» لابن حجر الهيتمي (٩٧٤هـ)، و«جواهر الذخائر في شرح الكبائر والصغائر» لابن أبي اللطف المقدسي (١٠٢٨هـ)، و«التحفة الاثنا عشرية» لعبد العزيز بن شاه ولي الله الدهلوي (١٢٣٩هـ)، ونقلها إلى العربية غلام محمد بن محيي الدين الأسلمي.

ومن كتب الشيعة ينقل عن:

- «الكافي» لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني (٣٢٨هـ) «وهو أهم الكتب عند الإمامية الاثني عشرية على الإطلاق، وهو عندهم كالبخاري عند أهل السنة، وهذا الكتاب يحتوي على ستة عشر ألف حديث، قسمها ـ كما فعل أهل السنَّة ـ إلى صحيح وحسن وضعيف»[١]. والمصنف إنما ينقل عنه في معرض الردِّ عليهم عن طريق الاستدلال بما ذكروه في كتبهم المعتمدة لديهم.
- «نهج البلاغة» للشريف الرضي (٤٠٦هـ).
- «غرر الفوائد ودرر القلائد» للشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي العلوي (٤٣٦هـ).

فهذه لمحة موجزة عن غالب موارد المصنف في تفسيره، وسنُفرد بالذكر فيما يأتي منهجه في الاستفادة من بعض أهم المصادر التي نقل منها في تفسيره:

١ - «البحر المحيط» لأبي حيان: يعدُّ هذا التفسير من أهم مصادر المصنف من الناحية النحوية واللغوية والقراءات وحتى الآثار، فقلما يتكلم المصنف في تفسير آية إلا ويذكر «البحر» أو أبا حيان، أو ينقل دون تصريح في بعض الأحيان، ومن أبرز مظاهر تأثر روح المعاني بالبحر هو في مسائل النحو واختلاف الأقوال فيها، ومسائل القراءات وتوجيهها، ولعل معظم ما ورد فيه من قراءات منقول من البحر سواء أشار المصنف لذلك أم لم يُشِر، كما أن أكثر ـ إن لم نقل جميع ـ ما ذكره المصنف عن بعض الأئمة كابن عطية والحوفي وأبي الفضل الرازي في كتابه «اللوامح» منقول من البحر، يضاف إلى ذلك كثير من أقوال الأئمة المعروفين كالفراء وابن قتيبة والزجاج والطبري والنحاس وأبي عليٍّ الفارسي ومكيّ بن أبي طالب وغيرهم.

وسنسوق أمثلة عما نقله من البحر:

فمثلًا نقل عن البحر ٦/ ٤٩١ كلام الفراء في معنى الرجاء عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ لِقَآءَنَا﴾ [الفرقان: ٢١].

ونقل عنه ٣/ ١١٣ قول الزجاج في تخريج قراءة النصب في قوله تعالى: ﴿بَلۡ أَحۡيَآءٌ﴾ [آل عمران: ١٦٩]، كما نقل ردَّ أبي عليٍّ الفارسي عليه.

---

(١) التفسير والمفسرون للذهبي ٢/ ٣٩.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [آل عمران: ١٦٤] نقل عنه ٣/ ١٠٥ كلام مكي في «إنْ» وأنها المخففة، ثم نقل تعقيب أبي حيان عليه.

ونقل عنه كلام أبي عبيد في ﴿لْئَيْكَةِ﴾ [الشعراء: ١٧٦] (وتصحف أبو عبيد في الأصل إلى أبي عبيدة)، وعند تفسير الآية نفسها نقل عنه طعن المبرِّد وابن قتيبة والزجاج والفارسي والنحاس في قراءة الحرميين وابن عامر: «لَيْكَةَ»، كما تأثر به في تشدُّده في الدفاع عنها والتعنيف على منكريها، ومن ذلك أن أبا حيان قال: وهذه قراءة متواترة لا يمكن الطعن فيها، ويَقْرُبُ إنكارها من الردَّة والعياذ بالله. اهـ. والمصنف قال تعقيباً على كلام الزمخشري في إنكارها: وبالجملة إنكار الزمخشري لهذه القراءة يقرب من الردَّة والعياذ بالله.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَيْكَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَيَقْدِرُ﴾ [القصص: ٨٢] نقل عنه ٧/ ١٣٥ أقوال ابن قتيبة وأبي زيد والفراء في «ويكأن».

وينقل عنه في بعض الأحيان ردوده على المعتزلة، فمثلًا عند تفسير قوله تعالى: ﴿كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ مِن رِّزْقِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٦٠] نقل عنه ١/ ٢٣٠ ردَّه عليهم في قولهم: إن الرزق هو الحلال... إلخ.

والمصنف وإن كان يكثر من ذكر «البحر» أو أبي حيان عند نقله عنه إلا أنه في كثير من المواضع لم يكن يشير لذلك، وبعض الأمثلة التي نذكرها هنا شواهد على ذلك، ومن أبرز الأمثلة على ذلك أنه عند تفسير قوله تعالى: ﴿سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ﴾ [القصص: ٣٥] قال: وقرأ زيد بن عليٍّ والحسن: «عُضُدك» بضمتين، وعن الحسن أنه قرأ بضم العين وإسكان الضاد، وقرأ عيسى بفتحهما، وبعضهم بفتح العين وكسر الضاد، ويقال فيه: عَضْد بفتح العين وسكون الضاد، ولم أعلم أحداً قرأ بذلك. اهـ. والكلام بحروفه مع بعض تقديم وتأخير في البحر ٧/ ١٨، وجاء في آخره: ولا أعلم أحداً قرأ به.

وعلى الرغم من ذلك كله فإن المصنف لم يكن يتردَّد في تعقبه في بعض المسائل التي لا يوافقه فيها الرأيَ، فمثلًا عند تفسير قوله تعالى: ﴿أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا﴾ [النساء: ١٤٠] قال: و «أن» هي المخففة من الثقيلة، واسمها ضمير شأن مقدَّر، وكون المخففة لا تعمل في غير ضمير الشأن إلا لضرورة ـ كما

قال أبو حيان ـ في حيِّز المنع، وقد صحح غير واحد جواز ذلك من غير ضرورة. اهـ. وكلام أبي حيان في البحر ٣/ ٣٧٤.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿لَإِلَى اللَّهِ تُحْشَرُونَ﴾ [آل عمران:١٥٨] قال: وادَّعى بعضهم أن تقديم هذا المعمول لمجرَّد الاهتمام، ويزيده حسناً وقوع ما بعده فاصلة. وما أشرنا إليه أولًا أولى. اهـ. ويعني بما أشار إليه أولًا إفادةَ هذا التقديم الحصر، أي: إلى الله لا إلى غيره، وقوله: بعضهم، يعني به أبا حيان، وكلامه في البحر ٣/ ٩٦.

كما ردَّ عليه ردًّا شديداً في بعض الأحيان، فمثلًا عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَوٰةِ﴾ [المائدة:٥٨] قال بعد أن أشار إلى دلالة الآية على ثبوت الأذان بنصِّ الكتاب: ولأبي حيان في هذا المقام كلام لا ينبغي أن يُلتفت إليه لما فيه من المكابرة الظاهرة. اهـ. وكلام أبي حيان في البحر ٣/ ٥١٦.

٢- «الكشاف» للزمخشري: وهذا التفسير بما حواه من تبيان لوجوه الإعجاز في الآيات، وإظهارٍ لما فيها من جمال النظم القرآني وبلاغته، وغير ذلك مما لم يسبق مصنفه إليه، فضلاً عما صنِّف عليه من حواش وشروح واختصارات، يُعدُّ من أهم مصادر تفسير «روح المعاني».

والمصنف في تعامله مع الزمخشري وكشافه نجده تارةً ينقل عنه مشيراً إليه، وتارة يسميه: بعضهم، وفي بعض الأحيان ينقل عنه دون أن يشير إلى ذلك.

فمثلًا عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا﴾ [آل عمران:١٦٩] قال: وقرئ: «يحسبن» بالياء التحتانية، على الإسناد إلى ضمير النبيِّ ﷺ. . . ، وقيل: إلى «الذين قتلوا»، والمفعول الأول محذوف لأنه في الأصل مبتدأ جائز الحذف عند القرينة، أي: ولا يحسبن الذين قُتلوا أنفسهم أمواتاً. اهـ. وصاحب هذا القيل هو الزمخشري في الكشاف ١/ ٤٧٩، وينظر البحر ٣/ ٣٩٢.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ۝١٣ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [النساء:١٣-١٤] قال: وجوَّز الزجاج والتبريزي كون «خالدين» و «خالداً»

صفتين لـ «جنات» أو «نار». واعتُرض بأنه لو كان كذلك لوجب إبراز الضمير (يعني خالدين هم فيها)، و(خالداً هو فيها) لأنهما جَرَيا على غير مَن هو له. وتعقبه أبو حيان بأن هذا على مذهب البصريين، ومذهب الكوفيين جواز الوصفية في مثل ذلك. اهـ. وهذا المعترض المذكور هو الزمخشري في الكشاف ١/ ٥١١.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء:٨٢] قال في معنى الآية: وقيل ـ وهو مما لا بأس به خلافاً لزاعمه ـ: المراد: لكان الكثير منه مختلفاً متناقضاً قد تفاوت نظمه وبلاغتُه، فكان بعضه بالغاً حدَّ الإعجاز، وبعضه قاصراً عنه يمكن معارضته. . .إلخ. وصاحب هذا القيل هو الزمخشري في الكشاف ١/ ٥٤٦-٥٤٧.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فَأَصْبَحُواْ خَٰسِرِينَ﴾ [المائدة:٥٣] قال: وأشعر كلام البعض أن في الجملة معنى التعجُّب مطلقاً سواءٌ كانت من جملة المقول أو من قول الله تعالى، ولعله غير بعيد عند مَن يتدبَّر. اهـ. وهذا البعض هو الزمخشري في الكشاف ١/ ٦٢٢.

ونلاحظ في هذه الأمثلة أنه ينقل أحياناً كلام مَن تعقَّبه، وأحياناً يغمز في كلام مَن يزعم ضعف قوله، وأحياناً لا يستبعده. وقد كان كلام الزمخشري عند المصنف في كثير من المواضع مادةً للنقاش واختلاف الأقوال.

فمثلًا عند تفسير قوله تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾ [آل عمران:١٦٤] قال: وقرئ: «لَمِن مَنِّ» بـ «مِن» الجارَّة و «مَنِّ» المشددة النون، على أنه خبر لمبتدأ محذوف مثل: منُّه أو بَعْثُه، ولايخفى لقيام الدلالة، وجوز الزمخشري [١/ ٤٧٧] أن تكون «إذ» في محل الرفع، كـ «إذا» في قولك: أَخْطَبُ ما يكون الأمير إذا كان قائماً، بمعنى: لمِنْ مَنِّ الله على المؤمنين وقتُ بعثه، ولا يخفى عليك أن هذا يقتضي أن تكون «إذ» مبتدأ والجارُّ والمجرور خبراً. وقد اعتُرض ذلك (والمعترض هو أبو حيان في البحر ٣/ ١٠٤) بأنه لم يُعلم أن أحداً من النحويين قال بوقوع «إذ» كذلك، وما في المثال «إذا» لا «إذ»، وهي أيضاً فيه ليست مبتدأ أصلًا، وإنما جوَّزوا فيها وجهين: النصب على أن الخبر محذوف وهي سادَّةٌ مسدَّه، والرفع على أنها هي الخبر. . .، والوجه الأول هو المشهور، وجوَّز عبد القاهر

الثاني تمسكاً بقول بعضهم: أخطبُ ما يكون الأمير يومُ الجمعة، بالرفع. فكأن الزمخشري قاس «إذ» على «إذا»، والمبتدأ على الخبر. وانتصر بعضهم للزمخشري بأنه قد صرَّح جماعةٌ من محقِّقي النحاة بخروج «إذ» عن الظرفية، فتكون مفعولًا به، وبدلًا من المفعول، وهذا في قوة تصريحهم بوقوعها مبتدأ وخبراً مثلًا؛ إذ هو قولٌ بتصرُّفها... نعم قال الشلوبين في شرح الجزولية عن بعضهم: إن مأخذ التصرف في الظروف هو السماع، فإن كان هذا حكم أصل التصرف فقط دون أنواعه ارتفع الغبار عما قاله الزمخشري بناءً على ما ذكرنا بلا خفاء، وإن كان حكم الأنواع أيضاً كذلك (أي السماع) فلا يُقْدَم على الفاعلية بمجرد ثبوت المفعولية، ولا على الابتدائية بمجرد ثبوت الخبرية مثلًا إلا بورود سماع في ذلك، ففي صحة كلام الزمخشري تردُّدٌ بيِّنٌ؛ لأن مجرد تصريحهم حينئذٍ بوقوع «إذ» مفعولًا وبدلًا، وبوقوع «إذا» خبراً مثلًا لا يجدي نفعاً؛ لجواز ورود السماع بذلك دون غيره كما لا يخفى. اهـ.

وأخيراً فإن المصنف لم يكن يفوِّتُ فرصةً للردِّ على الزمخشري في تأويلاته المنحرفة لما يخالف رأيه من القرآن الكريم، ومحاولته صرف الآيات القرآنية التي مضمونها لا يساعد هواه عن ظاهرها لتوافق مذهبه الاعتزالي.

فمثلًا عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَظَلَمُواْ لَمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ﴾ [النساء:١٦٨] قال: وزعم بعضهم (هو الزمخشري في الكشاف ١/ ٥٨٤) أن المراد بالظلم ما ليس بكفر من سائر أنواع الكبائر، وحَمَلَ الآية على معنى: إن الذين كان بعضهم كافرين وبعضهم ظالمين أصحابَ كبائر لم يكن ...إلخ، ولا يخفى أن ذلك عدول عن الظاهر لم يَدْعُ إليه إلا اعتقادُ أن العصاة مخلَّدون في النار تخليد الكفار، والآية تنبو عن هذا المعتقَد ... لكنْ لم يزل ديدن المعتزلة اتباعَ الهوى، فلا يبالون بأيِّ وادٍ وقعوا.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة:٢٧٥] قال: «ومن عاد» أي: رجع إلى ما سلف ذكره من فعل الربا واعتقاد جوازه والاحتجاج عليه بقياسه على البيع، وجعل الزمخشري متعلَّق «عاد»: الربا، فاستدل بالآية على تخليد مرتكب الكبيرة، وعلى ما ذكرنا ـ وهو التفسير المأثور ـ لا يبقى للاستدلال بها مساغ.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ خَلۡفٌ وَرِثُواْ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ الآية [الأعراف: ١٦٩] قال: وقد عرَّض الزمخشري ـ عامله الله بعدله ـ في تفسير هذه الآية بأهل السنَّة، وزعم أن مذهبهم هو مذهب اليهود بعينه، حيث جوّزوا غفران الذنب من غير توبة.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمۡ﴾ الآية [التوبة:٤٣] قال: ولقد أخطأ وأساء الأدب، وبئسما فَعَلَ فيما قال وكتب، صاحبُ الكشاف كشف الله تعالى عنه ستره، ولا أَذِنَ له ليَذْكر عُذْرَه، حيث زعم أن الكلام كناية عن الجناية، وأن معناه: أخطأت وبئسما فعلت. . . ، ويا سبحان الله من أين أخذ ـ عامله الله بعدله ـ ما عبَّر عنه ببئسما، والعفو لو سلِّم أنه مستلزمٌ للخطأ فهو غير مستلزم لكونه من القبح واستتباع اللائمة بحيث يصحح هذه المرتبة من المشافهة بالسوء، ويسوِّغ إنشاء الاستقباح بكلمة بئسما المنبئة عن بلوغ القبح إلى رتبة يُتعجَّب منها.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَبَقُوٓاْۚ﴾ [الأنفال:٥٩] ذكر أن حفصاً وابن عامر وأبا جعفر وحمزة قرؤوا بياء الغيبة في «يحسبن»، ثم قال: وزَعْمُ تفرُّد الأخير (يعني حمزة) بها وهمٌ كزعم أنها غير نيِّرة. . . وقال المحققون: إنها أنورُ من الشمس في رائعة النهار. اهـ.

والذي زعم الأمرين هو الزمخشري في الكشاف ٢/ ١٦٥.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٖ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ قَتۡلَ أَوۡلَٰدِهِمۡ شُرَكَآؤُهُمۡ﴾ [الأنعام:١٣٧] ذكر قراءة ابن عامر: «زُيِّن» بالبناء للمفعول الذي هو «قتل»، ونصب الأولاد، وجرِّ الشركاء. ثم قال: وعقَّب ذلك الزمخشري بأنه شيء لو كان في مكان الضرورات لكان سمجاً مردوداً، فكيف به في الكلام المنثور؟فكيف به في الكلام المعجز؟ ثم قال (يعني الزمخشري): والذي حمله (يعني ابن عامر) على ذلك أنه رأى في بعض المصاحف «شركائهم» مكتوباً بالياء، ولو قرأ بجرِّ الأولاد والشركاء ـ لأن الأولاد شركاؤهم ـ لوَجَد في ذلك مندوحة عن هذا الارتكاب. اهـ.

ثم قال المصنف: وقد ركب (يعني الزمخشري) في هذا الكلام عمياء، وتاه في تيهاء، فقد تخيَّل أن القراءَ أئمةَ الوجوه السبعة اختار كلٌّ منهم حرفاً قرأ به اجتهاداً لا نقلًا وسماعاً، ولذلك غلَّط ابن عامر في قراءته هذه، وأخذ يبيِّن منشأ غلطه،

وهذا غلط صريح يخشى منه الكفرُ والعياذ بالله تعالى، فإن القراءات السبعة متواترةٌ جملة وتفصيلًا عن أفصح مَن نطق بالضاد ﷺ، فتغليط شيءٍ منها في معنى تغليط رسول الله ﷺ، بل تغليط الله عزَّ وجلَّ، نعوذ بالله من ذلك.

ثم نقل عن أبي حيان قوله: أعجب لعجمي ضعيف في النحو يردُّ على عربيٍّ صريح محضٍ قراءةً متواترة نظيرها في كلام العرب في غير ما بيت... إلخ.

ثم قال المصنف: وقد شنَّع عليه أيضاً غير واحد من الأئمة، ولعل عذره في ذلك جهلُه بعلمي القراءة والأصول.

٣- تفسير البيضاوي المسمى «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» لقاضي القضاة ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر الشيرازي البيضاوي الشافعي، وهو تفسير عظيم الشأن «لخَّص فيه مصنفه من الكشاف ما يتعلق بالإعراب والمعاني والبيان، ومن التفسير الكبير للرازي ما يتعلق بالحكمة والكلام، ومن تفسير الراغب ما يتعلق بالاشتقاق وغوامض الحقائق ولطائف الإشارات، وضم إليه ما وَرَى زنادُ فكره من الوجوه المعقولة والتصرفات المقبولة»[1].

ويعدُّ هذا التفسير مع بعض ما كتب عليه من حواش من أهم مراجع المصنف، وهو في نقله عنه لا يتبع طريقة واحدة، فإما أن يسميه باسمه أي: «أنوار التنزيل»، أو يذكر مصنفه، فيسميه أحياناً ناصر الدين، وأحياناً القاضي، وفي أحيان أخرى البيضاوي، وله في مديحه عبارات، كقوله: بيض الله غرَّة أحواله، وقوله: بيض الله وجه حجته، وقوله: ناصر الملة والدين.

والمصنف كثيراً ما ينقل عنه أقواله مقرونة بشرح أو تعقُّب للشهاب في حاشيته، وسنذكر بعض الأمثلة على ذلك عند الكلام عن حاشية الشهاب. وقد يتعقَّبه المصنف في بعض الأحيان:

فمثلًا عند تفسير الآية (١٠) من سورة البقرة، وبعد أن تكلم عن الصدق والكذب، وذكر جواز الكذب في بعض الحالات قال: فينبغي أن يقابل بين مفسدة الكذب والمفسدة المترتبة على الصدق، فإن كانت المفسدة في الصدق أشد ضرراً

---

(١) كشف الظنون ١/ ١٨٧.

فله الكذب، وإن كان عكسه أو شكَّ حرُم عليه، فما قاله الإمام البيضاوي عفا الله عنه من أن الكذب حرام كله يوشك أن يكون مما سها فيه.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٤٣] قال بعد أن ذكر الحكمة من تقديم «رؤوف» على «رحيم»: وقول القاضي بيض الله غرة أحواله: لعل تقديم الرؤوف مع أنه أبلغ محافظة على الفواصل، ليس بشيءٍ لأن فواصل القرآن لا يلاحظ فيها الحرف الأخير كالسجع، فالمراعاة حاصلة على كل حال.

وعند تفسير الآية (٩١) من سورة النساء قال: وكلام العلامة البيضاوي بيَّض الله غرة أحواله في هذا المقام لا يخلو عن تعقيد، وربما لا يوجد له محمل صحيح إلا بعد عناية وتكلُّف، فتأمل جدًّا.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا﴾ [النساء: ١٣٢] قال: وادَّعى البيضاوي بيَّض الله غرة أحواله أن هذه الجملة راجعة إلى قوله تعالى: ﴿يُغْنِ ٱللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِۦ﴾ [النساء: ١٣٠] فإنه إذا توكلْتَ وفوَّضْتَ فهو الغِنَى، لأن من توكَّل على الله عز وجلَّ كفاه، ولما كان ما بينهما تقريراً له لم يعد فاصلًا، ولا يخفى أنه على بُعْدِه لا حاجة إليه.

وفي أول سورة المجادلة قال: وعن عطاء: العشر الأول منها مدني والباقي مكي، وقد انعكس ذلك على البيضاوي.

٤- «عناية القاضي وكفاية الراضي» وهي حاشية على تفسير البيضاوي لشهاب الدين الخفاجي أحمد بن محمد المصري الحنفي، «وهو الشيخ البارز للعلَّامة عبد القادر البغدادي الذي ورث عنه أكثر مكتبته الحافلة، فكان آية في سعة الاطلاع ودقَّة النقل، ولهذا لا نستغرب ما نلحظه على حاشيته من مسحة أدبية ونزعة بلاغية، وما نعثر عليه فيها من تحقيقات وبحوث نحوية»[1].

وهذه الحاشية هي من أهم المراجع التي اعتمد عليها المصنف في تفسيره، فنقل عنه في جميع الفنون، من فقه ونحو وبلاغة وتفسير ولغة وغيرها، كما أنه نقل بواسطته أقوال حشد كبير من الأئمة مما لم ينقله عن أيِّ مصدر آخر غيره.

---

(١) النحو وكتب التفسير للدكتور إبراهيم عبد الله رفيدة ٢/ ٩٩٥.

فعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٨٠] نقل عنه (٣/ ٨٥) قول الزجّاج: أي أن الله تعالى يفني أهلهما فيبقيان بما فيهما ليس لأحد فيهما ملْكٌ، فخوطبوا بما يعلمون؛ لأنهم يجعلون ما يرجع إلى الإنسان ميراثاً ملكاً له.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ [آل عمران: ١٨١] نقل عنه (٣/ ٨٦) قول الراغب: الذوق: وجود الطعم في الفم، وأصله فيما يقلُّ تناوله دون ما يكثر، فإنه يقال له: أكل.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٣] نقل عنه (٣/ ١٠٠) اعتراض الإمام (وهو الرازي) على تفسير «ما طاب» بـ: ما حلَّ.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٣٥] نقل عنه (٣/ ١٣٤) قول ابن العربي في الحكمين أنهما قاضيان لاوكيلان.
وكذلك عند قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٧] نقل عنه (٣/ ١٧١) كلام ابن العربي أيضاً في وجوب الهجرة من البلاد الوبيئة.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ﴾ [النساء: ١٦٢] نقل عنه (٣/ ٢٠١) تضعيف السخاوي للخبر المروي عن عثمان أنه قال بعدما فُرِغ من المصحف وأُتي به: قد أحسنتم وأجملتم، أرى شيئاً من لحن ستقيمه العرب بألسنتها.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥] نقل عنه (٣/ ٢١٩) قول الجصاص في نكاح الحربيات.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧] نقل عنه (٣/ ٢٥٠) كلام الشهرستاني في «الملل والنحل» في تعليل عدم انقياد اليهود لعيسى عليه السلام.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿آلْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ﴾ [يونس: ٩١] نقل عنه (٥/ ٥٧) (وسماه: بعض المحققين) كلام علم الهدى (وهو أبو منصور الماتريدي) في مسألة الرضا بالكفر.

ونقل عنه (٤/ ٣١٢) كلام أبي حيان في تفسير الآيات (٢٠-٢٢) من سورة التوبة.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ﴾ [الروم:٢٠] نقل عنه كلام أبي حيان والطيبي في «ثم»، حيث ذهب أبو حيان إلى أنها للتراخي الحقيقي، وذهب الطيبي إلى أنها للتراخي الرُّتْبي.

ويسميه أحياناً: بعض المحققين، كما في تفسير قوله تعالى: ﴿وَنَقُولُ ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ﴾ [آل عمران:١٨١] حيث ذكر أن الحريق بمعنى المُحْرِق، ثم ذكر السرَّ في إضافة العذاب إليه، ثم قال: كما قاله بعض المحققين. اهـ. والقائل هو الشهاب في الحاشية ٣/ ٨٥.

وينقل عنه مقروناً مع النقل عن البيضاوي كما أشرنا لذلك عند الكلام عن تفسير البيضاوي، فعند تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ [البقرة:٢٢] قال: وما ذكر عن البيضاوي وغيره من أنه ساغ هذا الجمع (يعني «الثمرات») لأنه أراد بالثمرات جمع ثمرة أريد بها الكثرة كالثمار. . . لا يخلو صفاؤه عن كدر كما يسفر عنه كلام الشهاب.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِلَيْهِ مَـَٔابِ﴾ [الرعد:٣٦] قال: أي: مرجعي للجزاء، وعلى ذلك اقتصر العلامة البيضاوي، وكان قد زاد: ومرجعكم فيما تقدم غير بعيد (يعني عند قوله تعالى: ﴿وَإِلَيْهِ مَتَابِ﴾ [الرعد:٣٠]) واعترض بأنه كان عليه أن يزيده هنا أيضاً، بل هذا المقام أنسب بالتعميم ليدلَّ على ثبوت الحشر عموماً. اهـ. وهذا الاعتراض منقول من حاشية الشهاب ٥/ ٢٤٦ .

كما أنه يردُّ عليه في بعض الأحيان كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ غَلَبُواْ عَلَىٰٓ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا﴾ [الكهف:٢١] حيث قال: واستُدل بالآية على جواز البناء على قبور الصلحاء، واتخاذ مسجد عليها، وجواز الصلاة في ذلك، وممن ذكر ذلك الشهاب الخفاجي في حواشيه على البيضاوي، وهو قول عاطل باطل فاسد كاسد. اهـ. وكلام الشهاب في الحاشية ٦/ ٨٧.

٥- تفسير أبي السعود المسمى «إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم» لقاضي القضاة أبي السعود محمد بن محمد العمادي الحنفي القاضي ثم المفتي في الخلافة العثمانية، المتوفى سنة (٩٨٢هـ).

«وهو تفسير من التفاسير الرائجة بين العلماء، الحائزة للقبول لديهم قراءةً وتدريساً، ولعله ـ كما قيل ـ لم يحظ تفسير آخر بعد «الكشاف» و«أنوار التنزيل» بما حظي به تفسير أبي السعود»[(١)].

وقد تأثر أبو السعود بهذين الكتابين واعتمد عليهما في تفسير الآيات القرآنية، مع زيادات منه دقيقة رصَّع بها تفسيره هذا، وقد تكلم في مقدمة تفسيره عن ذلك فقال: ولقد كان في سوابق الأيام، وسوالف الدهور والأعوام، أوان اشتغالي بمطالعتهما وممارستهما، وزمان انتصابي لمفاوضتهما ومدارستهما، يدور في خلدي على استمرار آناء الليل وأطراف النهار أن أنظم درر فوائدهما في سمط دقيق، وأرتب غرر فرائدهما في ترتيب أنيق، وأضيف إليها ما ألفيته في تضاعيف الكتب الفاخرة من جواهرالحقائق، وأسلك خلالها بطريق الترصيع على نسق أنيق وأسلوب بديع . . . إلخ.

وقد تأثر الآلوسي رحمه الله بهذا الكتاب تأثراً كبيراً، فنقل عن أبي السعود كثيراً مما رصَّع به تفسيره، وله في نقله عنه أساليب كثيرة، فهو تارة يصرح باسم الكتاب، وتارة باسم المؤلف، وأحياناً يذكره بأحد ألقابه، فيسميه: المولى، أو: شيخ الإسلام، أو: مفتي الديار الرومية، وفي أحيان كثيرة ينقل عنه دون تصريح، أو يشير إليه ببعضهم، أو: بعض المحققين.

- فعند قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ﴾ [البقرة: ٢٠] تكلم بإسهاب عن «لو» الشرطية، ثم قال: ذكر جميع ذلك مولانا مفتي الديار الرومية. اهـ. والكلام عن ذلك في تفسير أبي السعود ١/ ٥٥-٥٦.

- وعند تفسير قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾ [آل عمران: ١٧٩] نقل عنه الحكمة من التعبير عن المؤمن والمنافق بالطيب والخبيث، وكذلك الحكمة من إفراد الخبيث والطيب مع تعدُّد ما أُريد بكلٍّ منهما، والحكمة من تعليق الميز بالخبيث مع أن المتبادر تعليقه بالمؤمنين، إلى غير ذلك من الحكم في الآية، ثم قال: قاله بعض المحققين. والمقصود به أبو السعود، والكلام في تفسيره ٢/ ١١٩.

(١) النحو وكتب التفسير ٢/ ٩٨٩.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ﴾ من الآية نفسها نقل عنه الحكمة من تعميم الأمر مع أن سوق النظم الكريم للإيمان بالنبي ﷺ، ولم يصرح بالنقل عنه، والكلام في تفسير أبي السعود ٢/ ١١٩.

والأمثلة على ذلك كثيرة جدًّا، ولا يكاد يخلو تفسير آية، أو الكلام في حكمة من حكم التقديم والتأخير، أو اختيار لفظ دون آخر، أو نحو ذلك، من نقل من «إرشاد العقل السليم»، وهو مع هذا يتعقبه في بعض الأحيان:

فمثلًا عند تفسير قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ ٱلْبَٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ﴾ [لقمان: ٣٠] ذكر اعتراضاً لأبي السعود على أحد الأقوال في الآية، ثم قال: وفيه تأمل، والعجب منه (يعني أبا السعود) أنه ذكر مثلَ ما اعترض عليه في نظير هذه الآية في سورة الحج ولم يتعقبه بشيء.

ألقاب وأوصاف كثر وقوعها في هذا التفسير:

ورد في هذا الكتاب أوصافٌ لبعض العلماء الذين نقل عنهم المصنف، وفيما يلي أهم ما جاء منها تيسيراً على القارئ، ونوردها حسب كثرة دورانها في الكتاب:

- القاضي: والمراد به أحد ثلاثة: البيضاوي المفسِّر، والقاضي عياض، والقاضي عبد الجبار المعتزلي. وقد أحلنا أقوال البيضاوي على تفسيره، وأقوال القاضي عياض على «إكمال المُعْلِم بفوائد مسلم»، فما لم يكن كذلك فهو من أقوال القاضي عبد الجبار ونشير إلى مظان أقواله في بعض الأحيان. أما عندما يَرِدُ ذكر القاضي أثناء نقل المصنف عن النووي فالمراد به القاضي عياض.
- شيخ الإسلام، مفتي الديار الرومية، المولى: ويَقصد المصنف بهذه الأوصاف أبا السعود صاحب التفسير.
- الإمام: هو الفخر الرازي[1].
- الشيخ الأكبر: هو ابن عربي الصوفي صاحب «الفتوحات المكية».
- العلامة الثاني: هو مسعود بن عمر التفتازاني.

(١) وقد أطلقه مرة وأراد به ابن سينا، ونبهنا إلى ذلك في الحاشية.

- **المدقق**: هو عمر بن عبد الرحمن القزويني صاحب «الكشف على الكشاف».
- **السيد السند**: هو الشريف علي بن محمد الجرجاني.
- **الحلبي**: هو السمين الحلبي صاحب «الدر المصون».
- **القطب**: هو محمد بن محمد التحتاني الرازي.
- **عَلَم الهدَى**: هو أبو منصور الماتريدي.
- **محيي السنة**: هو البغوي.
- **الإمام الرباني**: هو أحمد بن عبد الأحد السرهندي النقشبندي.
- **الباز**: هو عبد القادر الجيلاني.
- **فخر الإسلام**: علي بن محمود البزدوي.
- **الحِرْميان**: نافع المدني، وابن كثير المكي، من القرَّاء السبعة.
- **العَرَبيَّان**: ابن عامر الشامي، وأبو عمرو البصري، من السبعة.
- **النَّحْويان**: أبو عمرو البصري أيضاً، والكسائي، من السبعة.
- **الابنان**: ابن كثير المكي، وابن عامر الشامي.
- وهذه الثلاثة الأخيرة منقولة عن أبي حيان في «البحر المحيط».

منهج الآلوسي في الأحاديث الشريفة والأخبار:

أ - منهجه في تصحيح الأحاديث وتضعيفها:

إن المتابع لجانب الرواية والحديث عند الألوسي يجد أنه لا يضاهي باقي الجوانب اللغوية والنحوية والفقهية والبلاغية وغيرها، وهو يعتمد فيه على مجرد النقل، فإن وجد من تكلم في الحديث نقله، وإن لم يجد سكت عنه، وقد ينقل تصحيح حديث أو تضعيفه فيكون الصواب خلافه، وقد يصحح هو حديثاً ضعيفاً والصواب صحته، بل إنه يعتمد أحياناً على أخبار موضوعة للاستدلال بها، ونذكر بعض الأمثلة لتوضيح ذلك:

- عند تفسير الآية (٢٩) من سورة البقرة نقل عن الشهاب أن ابن جرير وغيره أخرجوا حديثاً وصححوه عن ابن عباس، وهو أن اليهود أتت النبيَّ ﷺ فسألته عن خلق السماوات والأرض، الحديث. وهذا الحديث وإن صححه الحاكم إلا أن في إسناده أبا سعد البقال سعيد بن المرزبان، تركه الفلاس، وقال ابن معين: لا يكتب حديثه، وقال البخاري: منكر الحديث، وقد ذكر الحديث ابن كثير عند تفسير الآيات (٨-١٢) من سورة فصلت وقال: هذا الحديث فيه غرابة.

يضاف إلى ذلك أن المصنف قد أشار في أكثر من موضع في تفسيره إلى أن تصحيح الحاكم لايعتمد عليه، كقوله عند تفسير الآية (٢٣) من سورة القصص: وتصحيح الحاكم محكوم عليه بعدم الاعتبار.

- وعند تفسير الآية (٨٣) من سورة البقرة قال: وقد خرَّج غير واحد قوله ﷺ فيما صح على الصحيح: العالَمون هلكى إلا العالِمون، والعالِمون هلكى. . .، الحديث. وهو حديث موضوع ذكره الصغاني في الموضوعات ص١٠ وقال: وهذا الحديث مفترى ملحون.

- و عند تفسير الآية (١١٧) من سورة البقرة قال في القضاء والقدر: والمشهور التفرقة بينهما بجَعْلِ القدرِ تقديرَ الأمور قبل أن تقع، والقضاءِ إنفاذ ذلك القدر وخروجه من العدم إلى حدِّ الفعل، وصحح ذلك الجمهور؛ لأنه قد جاء في الحديث أن النبي ﷺ مرَّ بكهف مائل للسقوط فأسرع المشي حتى جاوزه، فقيل له: أتفرُّ من قضاء الله؟ فقال: «أفرُّ من قضاء الله إلى قدره» ففرق ﷺ بين القضاء والقدر. اهـ.

- وعند تفسير الآية (١٢٤) من سورة البقرة ذكر أن اختتان إبراهيم عليه السلام كان بعد النبوة بناءً على ما روي أنه حين ختن نفسه كان عمره مئة وعشرين. اهـ. وكان الأولى أن يشير إلى حديث أبي هريرة عند البخارى (٣٣٥٦) ولفظه: «اختتن إبراهيم عليه السلام وهو ابن ثمانين سنة بالقَدوم».

والكلام منقول من حاشية الشهاب ٢/ ٢٢٩، وهذا الحديث لم نقف عليه في كتب الحديث التي بين أيدينا، والذي أخرجه أحمد (٨٦٦٦) من حديث

أبي هريرة ﷺ بإسناد ضعيف جدًا: أن النبي ﷺ مرَّ بجدارٍ أو حائطٍ مائل فأسرع المشي، فقيل له، فقال: «إني أكره موت الفوات» أي: موت الفجأة. أما اللفظ الذي ذكره المصنف: أفرُّ من قضاء الله إلى قدره، فقد ذكره الراغب عن عمر ﷺ في قصة الطاعون، والذي صح عن عمر ﷺ هو قوله: نفرُّ من قدر الله إلى قدر الله. كما في صحيح البخاري (٥٧٢٩)، وصحيح مسلم (٢٢١٩).

- وعند تفسير الآية (٦٧) من سورة المائدة قال في أبي إسحاق السَّبيعي: وهو شيعي مردود الرواية. اهـ. وأبو إسحاق السَّبِيعي روى له الجماعة، وقال فيه ابن معين والنسائي وأبو حاتم: ثقة، وقال أبو داود الطيالسي: قال رجل لشعبة: سمع أبو إسحاق من مجاهد؟ قال: ما كان يصنع بمجاهد؟! كان هو أحسن حديثاً من مجاهد ومن الحسن وابن سيرين. «التهذيب» ٣/ ٢٨٥.

- وعند تفسير الآية (١١٣) من سورة التوبة نقل عن السيوطي (الدر المنثور ٣/ ٢٨٣) تخريج حديث علي ﷺ في وفاة أبي طالب عن ابن سعد وابن عساكر، وفيه: وجعل رسول الله ﷺ يستغفر له أياماً لا يخرج من بيته، حتى نزل عليه جبريل عليه الصلاة والسلام بهذه الآية: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ﴾ إلخ، قال المصنف: فإنه ظاهر في أن النزول قبل الهجرة؛ لأن عدم الخروج من البيت فيه (أي: في الخبر) مغيًّا به (أي: بالنزول) اللهم إلا أن يقال بضعف الحديث، لكن لم نر من تعرَّض له. اهـ. والحديث في إسناده محمد بن عمر الواقدي، قال فيه أحمد: هو كذاب يقلب الأحاديث، وقال ابن معين: ليس بثقة، وقال مرة: لا يكتب حديثه. وقال البخاري وأبو حاتم: متروك، وقال أبو حاتم أيضاً والنسائي: يضع الحديث. «الميزان» ٣/ ٦٦٣.

- وعند تفسير الآية (٦١) من سورة البقرة ذكر الاستشكال الوارد على قراءة نافع بهمز «النبيين» و «النبي» «والنبوة» ـ وهي قراءة متواترة ـ بما روي أن رجلًا قال للنبي ﷺ: يا نبيء الله، فقال: «لستُ بنبيء الله، ولكن نبي الله» ثم ذكر ما قيل في تأويل الحديث أو توجيهه، وكان يغنيه عن ذكر الاستشكال علمه بأن الحديث ضعيف، ويكفيه مؤونة التوجيه والتأويل ذكر ما قاله العلماء فيه.

والحديث روي عن ابن عباس وأبي ذرٍّ ﷺ، أما حديث ابن عباس فأخرجه العقيلي في «الضعفاء» ٣/ ٨١ وفي إسناده عبد الرحيم بن حماد الثقفي، وهو شيخ واه كما قال الذهبي في «الميزان» ٢/ ٦٠٤ . وأما حديث أبي ذرٍّ فأخرجه الحاكم ٢/ ٢٣١ وصححه، وتعقبه الذهبي بقوله: بل منكر لم يصح. وقال أبو علي الفارسي: ومما يقوي ضعفه أن النبي ﷺ قد أنشده المادح: يا خاتم النبآء، ولم يؤثر في ذلك إنكار. ينظر «الحجة» للفارسي ٢/ ٩٠، و«المحرر الوجيز» ١/ ١٥٥.

- وعند تفسير الآية (٢٤) من سورة القصص ذكر عن عمر ﷺ خبراً أخرجه ابن أبي شيبة ١١/ ٥٣٠، والحاكم وصححه، ثم قال: فلعل الخبر غير صحيح، وتصحيح الحاكم محكوم عليه بعدم الاعتبار. اهـ. والخبر لم يصححه الحاكم وحده وإنما ذكره أيضاً ابن كثير من طريق ابن أبي شيبة ثم قال: إسناده صحيح.
- وعند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢] ذكر حديث جابر أن رسول الله ﷺ تلا هذه الآية ثم قال: «أُلهم إسماعيل هذا اللسان العربي إلهاماً» والحديث أخرجه الحاكم وصححه كما ذكر المصنف، ولكن الذهبي تعقب تصحيح الحاكم بقوله: مدار الحديث على إبراهيم بن إسحاق الغسيلي، وكان ممن يسرق الحديث.
- وعند تفسير الآية نفسها ذكر الحديث: «لسانُ أهل الجنة العربيُّ والفارسي الدرِّي». وهو حديث موضوع كما في «الأسرار المرفوعة» للملا علي القاري ص٢٧٧ .
- وعند تفسير الآية نفسها ذكر حديث ابن عباس ﷺ: «أَحِبُّوا العرب لثلاث...»، ثم قال: وأخرج أبو الشيخ وابن مردويه عن أبي هريرة ما يعضده. اهـ.

وحديث ابن عباس ﷺ قال فيه أبو حاتم كما في «العلل» لابنه ٢/ ٣٧٥: هذا حديث كذب. اهـ. أما حديث أبي هريرة ﷺ، ولفظه: «أنا عربي، والقرآن عربي، ولسان أهل الجنة عربي» كما أخرجه الطبراني في «المعجم الأوسط» (٩١٤٧)، وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» ١٠/ ٥٣ وقال: فيه عبد العزيز بن عمران، وهو متروك. اهـ. وفي

«الميزان» ٢/ ٦٣٢: عبد العزيز بن عمران الزهري المدني، قال البخاري: لا يكتب حديثه. وقال النسائي وغيره: متروك. وقال يحيى: ليس بثقة، إنما كان صاحب شعر.

ب - تقصيره في العزو إلى الصحيحين أو أحدهما:

- عند تفسير الآية (٢٩) من سورة البقرة نقل عن الشهاب في الحاشية ٢/ ١١٥ تخريج خبر ابن عباس في التوفيق بين الآيات (٢٧-٣٠) من سورة النازعات والآيات (٩-١١) من سورة فصلت منسوباً للحاكم والبيهقي، والخبر أخرجه البخاري قبل الحديث (٤٨١٦) مع العلم أننا لم نقف عليه عند الحاكم.
- وعند تفسير الآية (١٤) من سورة النساء قال: أخرج الحاكم عن ابن مسعود أن الساعة لا تقوم حتى لا يقسم ميراث ولا يفرح بغنيمة. فنسبه للحاكم، و الخبر أخرجه مسلم (٢٨٩٩).
- وعند تفسير الآية (١٠٢) من سورة النساء قال: أخرج ابن جرير وابن أبي شيبة والنحاس عن ابن عباس أنه قال: فرض الله على لسان نبيِّكم في الحضر أربعاً وفي السفر ركعتين وفي الخوف ركعة. والحديث أخرجه مسلم (٦٨٧).
- وعند تفسير الآية (١٢٥) من سورة النساء قال: روى الحاكم وصححه عن جندب أنه سمع النبي ﷺ يقول قبل أن يتوفى: «إن الله اتخذني خليلًا كما اتخذ إبراهيم خليلًا». والحديث أخرجه مسلم (٥٣٢).
- وفي مقدمة تفسير سورة التوبة عزا لأبي عبيد وابن المنذر عن ابن جبير قال: قلت لابن عباس: سورة التوبة، قال: التوبة، بل هي الفاضحة، ما زالت تنزل ومنهم ومنهم حتى ظننَّا أنه لا يبقى أحد منا إلا وذكر فيها. والخبر أخرجه البخاري (٤٨٨٢)، ومسلم (٣٠٣١).
- وعند تفسير الآية (٦٣) من سورة يونس نسب لابن أبي شيبة حديث ابن عمر: «الرؤيا الصالحة جزء من سبعين جزءاً من النبوة» وهو في صحيح مسلم (٢٢٦٥).
- وعند تفسير الآية (١٩) من سورة المائدة نسب لابن عساكر عن سلمان أن الفترة بين عيسى عليه السلام ونبينا ﷺ ستُّ مئة سنة. وهو في صحيح البخاري (٣٩٤٨).

ج - منهجه في الإسرائيليات:

ومما يلاحظ على الآلوسي نقده الشديد للإسرائيليات التي حشا بها كثير من المفسرين تفاسيرهم، وقد نقلنا عنه بعضاً من ذلك في تحقيقنا للجامع لأحكام القرآن، وسنذكر بعض الأمثلة على ما تضمنه روح المعاني من كلام على الإسرائيليات:

فمثلًا عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ ٱثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًاۖ﴾ [المائدة:١٢] أورد قصة عوج بن عنق عن البغوي ثم قال: قد شاع أمر عوج عند العامة، ونقلوا فيه حكايات شنيعة، وفي فتاوى العلامة ابن حجر: قال الحافظ ابن كثير: قصة عوج وجميع ما يكون عنه هذيان لا أصل له، وهو من مختلقات أهل الكتاب، ولم يكن قط على عهد نوح عليه السلام، ولم يَسْلَم من الكفار أحد.

وقال ابن القيم: من الأمور التي يُعرف بها كون الحديث موضوعاً أن يكون مما تقوم الشواهد الصحيحة على بطلانه، كحديث عوج بن عنق، وليس العجب من جراءةِ مَن وضع هذا الحديث وكذب على الله تعالى، وإنما العجب ممن يدخل هذا الحديث في كتب العلم من التفسير وغيره ولا يبيِّن أمره.

ثم قال: ولا ريب أن هذا وغيره من صنع زنادقة أهل الكتاب الذين قصدوا الاستهزاء والسخرية بالرسل الكرام عليهم الصلاة والسلام وأتباعهم. ثم مضى في تفنيد هذه القصة بما حكاه من أقوال العلماء الذين استنكروا هذه القصة الخرافية.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَصْنَعُ ٱلْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأٌ مِّن قَوْمِهِۦ سَخِرُوا۟ مِنْهُۚ﴾ الآية [هود: ٣٨] نجده يورد أخباراً كثيرة في نوع الخشب الذي صنعت منه السفينة، وفي مقدار طولها وعرضها وارتفاعها، وفي المكان الذي صنعت فيه . . . ثم يعقِّب على ذلك كله بقوله: وسفينة الأخبار في تحقيق الحال فيما أرى لا تصلح للركوب فيها؛ إذ هي غير سالمة عن عيب، فالحريُّ بحالِ مَن لايميل إلى الفضول أن يؤمن بأنه عليه السلام صنع الفلك حسبما قصَّ الله تعالى في كتابه، ولا يخوض في مقدار طولها وعرضها وارتفاعها، ومن أي خشب صنعها، وبكم مدة أتمَّ عملها، إلى غير ذلك مما لم يشرحه الكتاب ولم تبيِّنه السنَّة الصحيحة.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ﴾ [المائدة:٢٢] ذكر بعض الأخبار عن عظم أجسادهم، منها أن سبعين رجلًا من قوم موسى استظلوا في قحف رجل من العمالقة، ومنها أنه رُئيت ضبع وأولادها رابضة في فجاج عين رجلٍ منهم، ثم قال: وهي عندي كأخبار عوج بن عنق، وهي حديث خرافة.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ﴾ [سبأ:١٣] نقل عن الحكيم الترمذي ما أخرجه عن ابن عباس من قوله: اتخذ سليمان عليه السلام تماثيل من نحاس فقال: يا رب، انفخْ فيه الروح فإنها أقوى على الخدمة، فنفخ الله تعالى فيها الروح فكانت تخدمه، و إسفنديار من بقاياهم. ثم قال: وهذا من العجب العجاب، ولا ينبغي اعتقاد صحته، وما هو إلا حديث خرافة.

ولكن تعقُّبه للإسرائيليات ليس مطَّرداً، فمثلًا عند تفسير قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ ۖ أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ ۖ﴾ [القصص:٢٨] ذكر في أمر العصا أخباراً كثيرة مما لم يشرحه الكتاب ولم تبينه السنَّة الصحيحة، ولم يتعقَّبها بشيء. ومن ذلك مثلًا أن ملكاً في صورة رجل كان قد أعطى تلك العصا لشعيب عليه السلام، فلما زوَّج موسى من ابنته أمرها أن تأتي بعصاً، فأتته بها، فقال: ائتيه بغيرها، فردَّها سبع مرات فلم يقع في يدها غيرها، فدفعها له ثم ندم لأنها وديعة، فتبعه فاختصما فيها ورضيا أن يحكم بينهما أول طالع، فأتاهما المَلَكُ فقال: ألقياها فمن رفعها فهي له، فعالجها الشيخ فلم يُطِقْها، ورفعها موسى عليه السلام.

ومنه أن موسى عليه السلام نام وهو مع الغنم، فإذا بتنِّين قد أقبل، فحاربته العصا حتى قتلته، وعادت إلى جنب موسى دامية، فلما أبصرها داميةً والتنينَ مقتولًا ارتاح لذلك. . . ، إلى غير ذلك مما لا يمكن وصفه إلا بأنه حديث خرافة، ومع ذلك لم يتعقبه المصنف بشيء.

الجانب الفقهي في تفسير الألوسي:

الآلوسي حنفي المذهب، وقد كان قبل ذلك شافعيًا كما ذكر هو عن نفسه عند تفسير البسملة من الفاتحة. و هو على الرغم من قوله في الموضع نفسه: وعلى المرء نصرةُ مذهبه والذبُّ عنه، وذلك بإقامة الحجج على إثباته وتوهينِ أدلة

نُفاته. اهـ. إلا أن الملاحظ أنه في كثير من الأحيان يعرض مذاهب الفقهاء دون التعرض لترجيح رأي على رأي، بل إنه أحياناً يشير إلى قوة دليل المخالف.

فمثلًا عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ الآية [البقرة: ٢٢٨] نجده بعد أن يتعرض لمذهب الشافعية ومذهب الحنفية وأدلَّةِ كلٍّ من الفريقين يقول: وبالجملة كلام الشافعية في هذا المقام قوي كما لا يخفى على مَن أحاط بأطراف كلامهم، واستَقْرأ ما قالوه، وتأمَّلَ ما دفعوا به أدلة مخالفيهم. اهـ.

ولعل مما يوضح هذا الموقف كلامه عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال:٢] حيث قال: وما عليَّ إذا خالفت في بعض المسائل مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة ﷺ للأدلة التي لا تكاد تحصى، فالحقُّ أحقُّ بالاتباع. اهـ.

وعلى هذا لم يكن الآلوسي متعصِّباً لمذهبه، وإن كان هذا لا يمنع من ترجيحه له في بعض الأحيان على غيره من المذاهب والأقوال.

فمثلًا عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة:٩] ذكر الاختلاف على مقدار مَن تصح بهم صلاة الجمعة فقال: اختلفوا في مقداره على أقوال:

أحدها: أنه اثنان أحدهما الإمام، وهو قول النخعي والحسن بن صالح وداود.

الثاني: ثلاثة أحدهم الإمام، وحُكي عن الأوزاعي وأبي ثور، وعن أبي يوسف ومحمد، وحكاه الرافعي وغيره عن قول الشافعي القديم.

الثالث: أربعة أحدهم الإمام، وبه قال أبو حنيفة والثوري والليث، وحكاه ابن المنذر عن الأوزاعي وأبي ثور واختاره وحكاه في «شرح المهذب» عن محمد، وحكاه صاحب «التلخيص» قولًا للشافعي في القديم.

الرابع: سبعة، حكي عن عكرمة.

الخامس: تسعة، حكي عن ربيعة.

السادس: اثنا عشر، في رواية عن ربيعة، وحكاه الماوردي عن محمد.

السابع: ثلاثة عشر أحدهم الإمام، حكي عن إسحاق ابن راهويه.

الثامن: عشرون، رواه ابن حبيب عن مالك.

التاسع: ثلاثون، في رواية عن مالك.

العاشر: أربعون أحدهم الإمام، وبه قال عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، والإمامُ الشافعي في الجديد، وهو المشهور عن الإمام أحمد، وأحدُ القولين المرويين عن عمر بن عبد العزيز.

الحادي عشر: خمسون، في الرواية الأخرى عنه (يعني عمر بن عبد العزيز).

الثاني عشر: ثمانون، حكاه المازري.

الثالث عشر: جَمْعٌ كثير بغير قيد، وهو مذهب مالك، فقد اشتهر عنه أنه قال: لا يُشترط عددٌ معيَّن، بل تشترط جماعة تُسكَنُ بهم قريةٌ ويقع بينهم البيع، ولا تنعقد بالثلاثة والأربعة ونحوهم.

قال الحافظ ابن حجر في «شرح البخاري»: ولعل هذا المذهب أرجح المذاهب من حيث الدليل. وأنا أقول: أرجحها مذهب الإمام أبي حنيفة، وقد رجحه المزني وهو من كبار الآخذين عن الشافعي، وهو اختيار الجلال السيوطي، ووَجْهُ اختياره مع ذكر أدلَّةِ أكثر الأقوال بما لها وعليها مذكور في رسالة له سماها: «ضوء الشمعة في عدد الجمعة».

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء:٦] ذكر كلاماً طويلًا في الدفاع عن قول الإمام أبي حنيفة: إذا زادت المدة على سنِّ البلوغ سبعَ سنين ـ وهي مدة معتبرة في تغير الأحوال، إذ الطفل يميِّز بعدها، ويؤمر بالعبادة كما في الحديث ـ يُدفع إليه ماله وإن لم يؤنس منه الرشد؛ لأن المنع كان لرجاء التأديب، فإذا بلغ ذلك السن ولم يتأدب انقطع عنه الرجاء غالباً، فلا يتأدب بعدها.

وهو في كثير من المواضع يذكر الأقوال دون ترجيح، والأمثلة على ذلك كثيرة، منها كلامه عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ

ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَٰتِ مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٢٩] حيث قال: اختلف في حكم التخيير، بأن يقول الرجل لزوجته: اختاري، فتقول: اخترت نفسي، أو: اختاري نفسك، فتقول: اخترت. فعن زيد بن ثابت أنه يقع الطلاق الثلاث، وبه أخذ مالك في المدخول بها، وفي غيرها يقبل من الزوج دعوى الواحدة . وعن عمر وابن عباس وابن مسعود أنه يقع واحدةً رجعية، وهو قول عمر بن عبد العزيز وابن أبي ليلى وسفيان، وبه أخذ الشافعي وأحمد. وعن علي كرم الله وجهه أنه يقع واحدة بائنة، ورَوَى ذلك الترمذي عن ابن مسعود، وأيضاً عن عمر ﷺ، وبذلك أخذ أبو حنيفة عليه الرحمة.

التفسير الإشاري عند الألوسي:

لقد اشتمل «روح المعاني» في جانب منه على ما يسمى بالتفسير الإشاري، فنجد المصنف كلما فسر سورة أو مجموعة من الآيات يذكر ما فيها من التفسير الإشاري، الأمر الذي جعل بعض الباحثين يعدُّ «روح المعاني» في كتب التفسير الإشاري، وهذا الكلام غير دقيق، لأن التفسير الإشاري لا يُشكِّل إلا جزءاً يسيراً جدًّا من الكتاب.

وهو في اهتمامه بهذا النوع من التفسير ينطلق من قناعة كاملة بوجوده إلى جانب التفسير الظاهر للآيات، ويتوضح موقفه من ذلك من خلال كلامه في مقدمة تفسيره عن التفسير الإشاري عند الصوفية لآيات القرآن الكريم، حيث قال: وأما كلام السادة الصوفية في القرآن فهو من باب الإشارات إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك، ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، وذلك من كمال الإيمان ومحض العرفان، لا أنهم اعتقدوا أن الظاهر غير مراد أصلًا، وإنما المراد الباطن فقط؛ إذ ذاك اعتقادُ الباطنية الملاحدة توصَّلوا به إلى نفي الشريعة بالكلية، وحاشا ساداتنا من ذلك، كيف وقد حضُّوا على حفظ التفسير الظاهر، وقالوا: لا بد منه أولًا؛ إذ لا يُطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر. اهـ.

ثم ذكر بعض الأدلة من أقوال السلف على هذه المسألة، ثم قال: فلا ينبغي لمن له أدنى مسكة عقل بل أدنى ذرة إيمان أن ينكر اشتمال القرآن على بواطن يفيضها المبدأ الفياض على بواطن مَن شاء من عباده.. إلى آخر كلامه.

وهؤلاء الذين تنكشف لهم تلك الدقائق، ويفيض المبدأ الفياض على بواطنهم بواطن الآيات هم عنده الأولياء الكاملون، وقد تكلم عنهم عند تأويل قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ [الحجر:٦] فقال: الإشارة فيها أنه لا ينبغي لمن لم يتسع عقله لما منَّ الله به على أوليائه من الأسرار أن يبادروهم بالإنكار ويرموهم بما لا ينبغي، كما هو عادة كثير من المنكرين اليوم على الأولياء الكاملين، حيث نسبوهم فيما تكلموا به من الأسرار الإلهية والمعارف الربانية إلى الجنون، وزعموا أن ما تكلموا به من ذلك ترهات وأباطيل خيِّلت لهم من الرياضات، ولا أعني بالأولياء الكاملين سوى مَن تحقَّق لدى المنصفين موافقتهم للشرع فيما يأتون ويذرون، دون الذين يزعمون انتظامهم في سلكهم وهم أولياء الشيطان.

ولا بد لنا في هذه الوقفة من توضيح رأي العلماء في التفسير الإشاري وما قالوا في هذه المسألة، وقد ذكر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في مقدمة تفسيره ١/ ٣٤-٣٥ رأيين للعلماء في ذلك: فالغزالي يراها مقبولة، وابن العربي في كتابه «العواصم» قد أطلق القول في إبطال أن يكون للقرآن باطنٌ غير ظاهره.

وقال الدكتور محمد الذهبي في «التفسير والمفسرون» ٢/ ٣٥٦: أما الصوفية أهل الحقيقة وأصحاب الإشارة فقد اعترفوا بظاهر القرآن ولم يجحدوه، كما اعترفوا بباطنه، ولكنهم حين فسَّروا المعاني الباطنة خلطوا عملًا صالحاً وآخر سيئاً، فبينما تجد لهم أفهاماً مقبولة سائغة تجد لهم بجوارها أفهاماً لا يمكن أن يقبلها العقل أو يرضى بها الشرع. اهـ.

ثم استعرض رحمه الله بعض ما للقوم من أفهام وإشارات في التفسير، ومنها ـ كما قال ـ أقوال يقف أمامها العقل حائراً أو عاجزاً عن تلمس محملٍ لها تحمل عليه حتى تبدو صحيحة وتصبح مقبولة، من مثل قول أبي عبد الرحمن السلمي في تفسير «ألم»: الألف ألف الوحدانية، واللام لام اللطف، والميم ميم الملك. . .، وقول ابن عطاء الله السكندري في تفسير قوله تعالى: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلْأَرْضُ ٱلْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَٰهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ﴾ [يس:٣٣]: القلوب الميتة بالغفلة أحييناها بالتيقظ والاعتبار والموعظة، وأخرجنا منها معرفةً صافيةً تضيء أنوارها على الظاهر والباطن.

ثم قال: هذا وأمثاله من كلام الصوفية لو قلنا إنهم أرادوا به تفسير الآيات

القرآنية وبيان معانيها التي تُحمل عليها لا غير لكان هو بعينه مذهب الباطنية، وذلك لأن المعاني التي حملوا عليها الألفاظ في الآيات السابقة لا تعرفها العرب مدلولاتٍ لهذه الألفاظ، لا بالوضع الحقيقي ولا بالوضع المجازي المناسب، وليس في مساق الآيات ما يدل على هذه المعاني المذكورة، ومعلوم أن القرآن عربي، ومخاطب به العرب الذين يفهمون ألفاظه وتراكيبه، فهذه الألفاظ المذكورة آنفاً لا يفهم منها العربي أكثر من المعاني المتبادرة إلى فهمه، والتي تنساق إلى ذهنه ابتداءً، فلا يفهم من البيت الحرام، ولا من الجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب، ولا من البر والبحر، ولا من الأرض والحب، إلا ما يفهمه العربي من هذه الألفاظ، وما وراء ذلك فليس عليه دليل.

وأيضاً لم ينقل لنا عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين تفسير للقرآن يماثل هذا التفسير أو يقاربه، ولو كان عندهم معروفاً لنُقِل؛ لأنهم أدرى بمعاني القرآن ظاهرها وباطنها باتفاق الأمة، وغير معقول أن يأتي آخرُ هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أوَّلُها، ولا أعرف بالشريعة منهم، ولا أدرى بلغة القرآن من قومه الذين نزل بلسانهم وعلى لغتهم.

ولكن إجلالنا لهؤلاء المفسرين، ووثوقنا بهم من الناحية العلمية والدينية، واعترافهم في تفاسيرهم التي نقلنا عنهم بالمعاني الظاهرية للقرآن، وإنكارهم على من يقول بباطن القرآن دون ظاهره، كل هذا يجعلنا نحسن الظن بالقوم، فنحمل أمثال هذه المعاني على أنها ليست من قبيل التفسير، وإنما هي ذكر منهم لنظير ما ورد به القرآن، فإن النظير يذكر بالنظير كما قال ابن الصلاح في فتاواه. اهـ.

وما ذكره هذا العلَّامة في آخر كلامه قد أشار إليه المصنف نفسه رحمه الله عند كلامه عن التفسير الإشاري لقوله تعالى: ﴿وَيُسَبِّحُ ٱلرَّعْدُ بِحَمْدِهِۦ﴾ حيث قال: إنَّا لا ندَّعي إلا الإشارة، وأمَّا أن ذلك مدلولُ اللفظ أو مراد الله تعالى فمعاذ الله من أن يمر بفكري، واعتقاد ذلك هو الضلال البعيد، والجهلُ الذي ليس عليه مزيد، وقد نصَّ المحقِّقون من الصوفية على أن معتقد ذلك كافر والعياذ بالله. ولعلك تقول: كان الأولى مع هذا ترك ذلك، فنقول: قد ذكر مثله من هو خير منَّا، والوجه في ذكره غير خفيٍّ عليك لو أنصفت.

وسنذكر فيما يأتي بعض الأمثلة على التفسير الإشاري في هذا التفسير:

فعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [البقرة:٤٣] أوَّل إقامة الصلاة بمراقبة القلوب، وإيتاء الزكاة بالمبالغة في تزكية النفس عن الصفات الذميمة لتحصل التحلية بعد التخلية، أو بتأدية زكاة الهمم لأن لها زكاة كزكاة النعم، وأوَّلَ الركوعَ بالخضوع لما يفعله المحبوب.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَـٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ﴾ الآية [البقرة: ٤٩] أوَّل آل فرعون بقوى فرعون النفس الأمَّارة المحجوبة بأنانيتها، والأبناء بالقوى الروحانية، والنساءَ بالقوى الطبيعية، واستحياءَها لاستخدامها ومنعها عن أفعالها اللائقة بها.

وعند تفسير قصة البقرة أوَّل البقرة بالنفس الحيوانية حين زال عنها شَرَهُ الصبا ولم يلحقها ضعفُ الكبر، وهي لا تثير أرض الاستعداد بالأعمال الصالحة، ولا تسقي حرث المعارف والحكم التي فيها بمياه التوجُّه إلى حضرة القدس، وذبحُها قمعُ هواها ومنعها عن أفعالها الخاصة بها بشفرة سكين الرياضة.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾ [البقرة:١١٥] أوَّل المشرق بأنه عبارة عن عالَم النور والظهور، وهو جنة النصارى، وقبلتُهم بالحقيقة باطنه، والمغربَ بأنه عالَم الأسرار والخفاء، وهو جنة اليهود، وقبلتُهم بالحقيقة باطنه.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة:١٥٨] أوَّل الصفا بالروح الصافية عن درن المخالفات، والمروة بالنفس القائمة بخدمة مولاها.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ الآية [البقرة: ٢١٩] أوّلها بقوله: يسألونك عن خمر الهوى وحب الدنيا، وميسرِ احتيال النفس بواسطة قِداحها التي هي حواسُّها العشرة المودَعةُ في ربابة البدن، قل: فيهما إثمُ الحجاب والبعد عن الحضرة، ومنافع للناس في باب المعاش وتحصيل اللذة النفسانية... وإثمهما أكبر من نفعهما لأن فوات الوصال في حضائر الجمال لا يقابله شيء.

وعند تفسير الآية (١٠٧) وما بعدها من سورة الأعراف نقل عن بعض أرباب التأويل من العارفين أن عصا موسى إشارة إلى نفسه التي يتوكأ عليه، ويهشُّ بها

على غنم القوة البهيمية السليمة وَرَقَ المَلَكات الفاضلة والعادات الحميدة من شجرة الفكر، وكانت لتقدُّسِها منقادة لأوامره مرتدعة عن أفعالها الحيوانية إلا بإذنه، كالعصا، وإذا أرسلها عند الاحتجاج على الخصوم صارت كالثعبان تلقف ما يأفكون من الأكاذيب. ثم نقل عن بعضهم أنه جعل فرعون إشارة إلى النفس الأمارة، وقومه إشارة إلى صفاتها، وكذا السحرة، وموسى إشارة إلى الروح، وقومه بنو إسرائيل العقل والقلب والسر.

وفي تأويله لفواتح السور أوَّل ﴿الر﴾ في فاتحة سورة يونس بأن «ا» إشارة إلى الذات الذي هو أول الوجود، و «ل» إشارة إلى العقل المسمى جبريل عليه السلام، وهو أوسط الوجود الذي يستفيض من المبدأ ويفيض إلى المنتهى، و «ر» إشارة إلى الرحمة التي هي الذات المحمدية.

وفي فاتحة سورة الروم قال: قيل: الألف إشارة إلى ألفة طبع المؤمنين، واللام إلى لؤم طبع الكافرين، والميم إلى مغفرة رب العالمين. والروم إشارة إلى القلب، وفارس المشار إليهم بالضمير النائب عن الفاعل إشارة للنفس، والمؤمنون إشارة إلى الروح والسر والعقل.

وأوَّل «حم» في سورة غافر بأنها إشارة إلى ما أفيض على قلب محمد ﷺ من الرحمن؛ فإن الحاء والميم من وسط الاسمين الكريمين، ثم قال: وفي ذلك أيضاً سرٌّ لا يجوز كشفه!

ونقل عن الجنيد في تفسير «طسم» في سورة الشعراء أن الطاء طرب التائبين في ميدان الرحمة، والسين سرور العارفين في ميدان الوصلة، والميم مقام المحبين في ميدان القربة، ثم نقل في ذلك أقوالًا، منها: أن الطاء شجرة طوبى، والسين سدرة المنتهى، والميم محمد ﷺ.

والأمثلة على ذلك كثيرة، ولكن المصنف رحمه الله في نقله لأمثال هذه الإشارات قد ذكر في بعض الأحيان أموراً لم يذهب إليها أحد من علماء الأمة، فقد ذكر في باب الإشارة في آخر سورة الشعراء عن الشيخ الأكبر (وهو محيي الدين ابن عربي) أنه ممن ذهب إلى أن خطيئة إبراهيم التي أرادها بقوله: ﴿وَٱلَّذِىٓ أَطْمَعُ أَن

يَغْفِرَ لِي خَطِيٓـَٔتِي يَوْمَ ٱلدِّينِ﴾ [الشعراء:٨٢] كانت إضافة المرض إلى نفسه في قوله: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ [الشعراء:٨٠] ثم قال: وقد ذكر قدِّس سرُّه أنه اجتمع مع إبراهيم عليه السلام فسأله عن مراده بها، فأجابه بما ذُكر!!

بل إنه قد ذهب إلى أبعد من ذلك، فنقل كلاماً لا يفهم منه إلا أنه قول برفع التكليف في حالات معينة عن بعض الناس ممن ينعتون بالمجذوبين، ففي تأويل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء:٤٣] قال: وقيل: إنه خطاب لأهل المحبة والعشق الذين أسكرهم شراب ليلى ومدام ميّ، فبقوا حيارى لا يعرفون الأوقات، ولا يقدرون على أداء شرائط الصلوات، فكأنهم قد قيل لهم: يا أيها العارفون بي وبصفاتي وأسمائي، السُّكارى من شراب محبتي، وسلسبيل أنسي، وتسنيم قدمي، وزنجيل قربي، وعقار مشاهدتي، إذا كشفتُ لكم جمالي، وآنستكم في مقام ربوبيتي، فلا تكلفوا نفوسكم أداء الرسوم الظاهرة؛ لأنكم في جنان مشاهدتي وليس في الجنان تقييد، وإذا سكنتم من سكركم وصرتم صاحين بنعت التمكين، فأدُّوا ما افترضته عليكم وقوموا لله قانتين. وحاصله رفع التكليف عن المجذوبين الغارقين في بحار المشاهدة إلى أن يعقلوا ويَصْحُوا. اهـ.

كما أننا نجده في بعض الأحيان يقول أقوالًا ظاهرها التناقض، فمثلًا عند قوله تعالى: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النمل:٦٥] قال: وقد شنَّعوا على مَن قال: أكره الحقَّ، وأحبُّ الفتنة، وأفرُّ من الرحمة. مريداً بالحق الموت، وبالفتنة المال أو الولد، وبالرحمة المطر. لما في ظاهره من الشناعة والبشاعة ما لايخفى، نعم لا يكفَّر قائل ذلك بذلك القصد ويلزمه التعزير كيلا يعود إلى قوله.

ثم هو عند تأويل قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ الآية [يونس: ٣١] وبعد أن يذكر أنها تكفح في وجوه الذين يزعمون أن الذي يدبر الأمر في كل عصر قطبه، وهو عماد السماء ولولاه لوقعت على الأرض، ثم يذكر الردود عليهم وما أجابوا به هم على تلك الردود، نجده يقول: ولعل غير أهل الوحدة لو سئلوا كذلك ما عدلوا في الجواب عنه سبحانه، وأما أهلُ الوحدة قدس الله أسرارهم

فلهم كلمات لا يقولها المشركون، وهي لعمري فوق طور العقل، ولذا أنكرها أهل الظاهر عليهم.

وهذا من أعجب العجب أن يصدر مثله عن مثل المصنف رحمه الله، فكيف يسكت عن هؤلاء الذين يقولون كلمات لا يقولها المشركون، ويعد ذلك فوق طور العقل، ثم يوجب التعزير على من قال تلك العبارة قاصداً بها معنى غير ظاهرها، بل ويوحي بكفره إن قصد الظاهر!

ولعل أعجب من هذا أو يوازيه ما قاله عند تأويل قوله تعالى: ﴿وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ ٱثْنَىْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾ [المائدة: ١٢] فقد نقل عن ابن عربي كلامه في الأبدال أنهم اثنا عشر نقيباً في كل زمان، وأن الله جعل بأيديهم علوم الشرائع المنزلة، وأعطاهم استخراج خبايا النفوس وغوائلها، ومعرفة مكرها وخداعها، وأن إبليس مكشوف عندهم يعرفون منه ما لا يعرف من نفسه، وأنهم من العلم بحيث إذا رأى أحدهم وطأة شخص في الأرض علم أنها وطأة سعيد أو شقي! وذكر أن ابن عربي قد عدَّ فيها أنواعاً كثيرة وأن السلفيين ينكرون أكثر تلك الأسماء.

ونقل عن ابن تيمية قوله: وأما الأسماء الدائرة على ألسنة كثير من النسَّاك والعامة مثل الغوث الذي بمكة، والأوتاد الأربعة، والأقطاب السبعة، والأبدال الأربعون، والنجباء الثلاث مئة، فهي ليست موجودة في كتاب الله تعالى، ولا هي مأثورة عن النبي ﷺ لا بإسناد صحيح ولا ضعيف محتمل، إلا لفظ الأبدال فقد روي فيهم حديث شامي منقطع الإسناد عن علي كرم الله وجهه مرفوعاً: «إن فيهم ـ يعني أهل الشام ـ الأبدال أربعين رجلًا كلما مات رجل أبدل الله مكانه رجلًا» ولا توجد أيضاً في كلام السلف. انتهى.

ثم نجده بعد ذلك كله وبدلًا من أن يأتي بدليل يدعم ما قاله ابن عربي، أو يذكر حديثاً أو خبراً يثبت ما نفاه ابن تيمية، نجده يقول: وأنا أقول:

وما أنا إلا من غزيَّة إن غوت غويتُ، وإن ترشد غزية أرشُدِ

هذا مع أنه وصف ابن تيمية بأنه من أجلَّة المحدثين، وأنه شيخ الإسلام، وذلك عند تفسير الآية (٧٨) من سورة القصص.

أوهام وقعت للمصنف:

هذا كتاب واسع ومتنوع قد شمل كما ذكرنا مختلف أنواع العلوم، ومن الطبيعي في كتاب بهذا الشمول أن يكون فيه بعض الأوهام أو الأخطاء التي لابد من الإشارة إليها لتكتمل الصورة حوله، وإن كان ذكرها لا يغضُّ من قيمة هذا التفسير ومكانته:

- فعند تفسير الآية الأولى من سورة النساء نسب قراءة «تسَّاءلون» بإدغام تاء التفاعل في السين لنافع وابن كثير وسائر أهل الكوفة، والصواب أن القراء الكوفيين وهم عاصم وحمزة والكسائي وخلف قد قرؤوا بتخفيف السين، وقرأ الباقون بالتشديد. «التيسير» ص٩٣، و«النشر» ٢/ ٢٤٧ .

- وعند تفسير قوله تعالى: ﴿فَٱنقَلَبُوا۟ بِنِعۡمَةٍ﴾ [آل عمران: ١٧٤] قال: «بنعمة» في موضع الحال من الضمير في «فانقلبوا»، وجوَّز أن يكون مفعولًا به. والباء على الأول للتعدية، وعلى الثاني للمصاحبة. اهـ. والصواب العكس، أي أن الباء على الأول للمصاحبة وعلى الثاني للتعدية، كما في «الدر المصون» ٣/ ٤٩٠.

- وعند تفسير قوله تعالى: ﴿فَٱلصَّـٰلِحَـٰتُ قَـٰنِتَـٰتٌ حَـٰفِظَـٰتٌ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ٣٤] قال في إعراب «بما حفظ الله»: ومنع غير واحد المصدرية (يعني في «ما») لخلوِّ «حَفِظ» حينئذ عن الفاعل؛ لأنه كان يجب أن يقال: بما حفظن الله. وأُجيبَ عنه بأنه يجوز أن يكون فاعله ضميراً عائداً على جمع الإناث لأنه في معنى الجنس، كأنه قيل: فمن حفظ الله. اهـ. كذا ذكر في التقدير: فمن حفظ الله، والصواب: فَمَن صلُح، ويوضح هذا كلام أبي حيان في «البحر» ٣/ ٢٤٠، قال: عاد الضمير عليهن مفرداً كأنه لوحظ الجنس، وكأن «الصالحات» في معنى: مَن صَلُحَ. وقال السمين في «الدر المصون» ٣/ ٦٧١: وساغ عود الضمير مفرداً على جمع الإناث لأنهن في معنى الجنس، كأنه قيل: فمن صلح، فعاد الضمير مفرداً بهذا الاعتبار.

- وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱلۡـَٔاخِرَةُ خَيۡرٌ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ﴾ [النساء: ٧٧] قال: وإنما قال سبحانه: ﴿لِمَنِ ٱتَّقَىٰ﴾ حثًّا لهم وترغيباً على الاتقاء والإخلال بموجب التكليف. اهـ.

والكلام في تفسير أبي السعود ٢/ ٢٠٤ ولفظ العبارة فيه: حثًّا لهم وترغيباً على اتقاء العصيان والإخلال بموجب التكليف.

- وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَرْكَسَهُم بِمَا كَسَبُوٓاْ﴾ [النساء:٨٨] قال: وروي عن عبد الله وأبيٍّ أنهما قرأا: «ركسوا» بغير ألف، وقد قرئ: «ركَّسهم» مشدَّداً. اهـ. والصواب في قراءة عبد الله وأبيٍّ رضي الله عنهما: «رَكَسَهم».

- وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا﴾ [المائدة:٢٠] عزا للبخاري خبر عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أنه سأله رجل: ألسنا من فقراء المهاجرين؟ فقال عبد الله: ألك زوجة تأوي إليها؟ قال: نعم. قال: ألك مسكن تسكنه؟ قال: نعم. قال: فأنت من الأغنياء. قال: فإن لي خادماً. قال: فأنت من الملوك. والصواب أنه عند مسلم (٢٩٧٩) وليس عند البخاري.

- وعند تفسير قوله تعالى: ﴿قَالُواْ سَلَٰمًا قَالَ سَلَٰمٌ﴾ [هود:٦٩] قال: وذكر في «الكشاف» أن حمزة والكسائي قرأا بكسر السين وسكون اللام في الموضعين، وهو مخالف للمنقول في كتب القراءات. اهـ. والصواب أن الزمخشري في «الكشاف» ٢/ ٢٨٠ قد ذكر هذه القراءة، ولم ينسبها لأحد. وهي قراءة شاذة ذكرها ابن خالويه في «القراءات الشاذة» ص٦٠ ونسبها ليحيى بن وثاب والأعمش.

- وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُنَآ إِبْرَٰهِيمَ﴾ من الآية السابقة قال: وهُم الملائكة؛ روي عن ابن عباس أنهم كانوا اثني عشر ملكاً... وحكى الماوردي أنهم أربعة ولم يسمِّهم. اهـ. كذا نقل عن الماوردي، والذي في «النكت والعيون» ٢/ ٤٢٨: الرسل جبريل ومعه ملكان، قيل: إنهما ميكائيل وإسرافيل. وقال الماوردي أيضاً عند تفسير قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْمُكْرَمِينَ﴾ [الذاريات:٢٤] قال عثمان بن محصن: كانوا أربعة من الملائكة: جبريل وميكائيل وإسرافيل ورفائيل.

- وعند تفسير قوله تعالى: ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود:١٠٨] ذكر عن ابن الجوزي أنه نص على وضع خبر عبد الله بن عمرو بن العاص: يأتي على جهنم يوم ما فيها من ابن آدم أحد...

والصواب أن الذي نص عليه ابن الجوزي في «الموضوعات» (١٧٣٥) هو وضع خبر أبي أمامة مرفوعاً بنفس اللفظ المذكور عن عبد الله بن عمرو.

- وعند تفسير قوله تعالى: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ قال: أخرج ابن المنذر وابن أبي حاتم عن ابن عباس أنه قال في الآية: كلما هوى شيئاً ركبه...، وهذا وهم منه رحمه الله، والصواب: أن هذا القول أخرجه عبد بن حميد وابن أبي حاتم عن قتادة، كما في «الدر المنثور» ٥/ ٧٢ والكلام منه، والذي أخرجه ابن المنذر وابن أبي حاتم عن ابن عباس خبر آخر.

- ومثله ما وقع للمصنف عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَمَا لَنَا مِن شَٰفِعِينَ ﴿١٠٠﴾ وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ﴾ [الشعراء: ١٠٠-١٠١] فقال: وأخرج ابن جرير وابن المنذر عن عكرمة عن ابن جريج أن المعنى: «فما لنا من شافعين» من أهل السماء، «ولا صديق حميم» من أهل الأرض. اهـ. كذا قال: عكرمة عن ابن جريج، والصواب أنهما خبران كما في «الدر المنثور» ٥/ ٩١ والكلام منه، وفيه: وأخرج ابن جرير وابن المنذر عن عكرمة: «وما أضلنا إلا المجرمون» قال: إبليس، وابن آدم القاتل. وأخرج ابن جرير وابن المنذر عن ابن جريج: «فما لنا من شافعين» قال: من أهل السماء...

- وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ءَايَٰتُنَا وَلَّىٰ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا﴾ [لقمان: ٧] نسب بيتاً للخنساء، والصواب أنه لأخت الوليد بن طريف ترثي أخاها الوليد، والغريب أنه لم ينتبه إلى أن لفظ البيت ظاهر في أنه ليس للخنساء، والبيت هو:

أيا شجر الخابور مالك مورقاً   كأنك لم تجزع على ابن طريف

- و عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حُسْنًا﴾ [العنكبوت: ٨] قال: ونقل ابن عطية عن الكوفيين أنهم يجعلون «حسناً» مفعولًا لفعل محذوف، ويقدرون: أن يَفْعل حُسْناً. اهـ. والصواب أن هذا الكلام ليس لابن عطية، وإنما هو من كتاب «التحرير والتحبير» لابن النقيب، وكلام ابن عطية غيره، وقد ذكره أبو حيان في «البحر» ٧/ ١٤٢ (والكلام منه) أولًا، ثم أردفه بكلام صاحب التحرير، فذهب وهم المصنف إلى أن الكلام بأكمله لابن عطية.

- و عند تفسير قوله تعالى: ﴿لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ﴾ [آل عمران:٨١] ذكر قراءة سعيد بن جبير: «لمَّا» بتشديد الميم، ثم ذكر من توجيهاتها أن أصلها: لَمِن ما، قال: فأبدلت النون ميماً لمشابهتها إياها، فتوالت ثلاث ميمات، فحذفت الثانية لضعفها بكونها بدلًا وحصول التكرير بها، ورجحه أبو حيان في «البحر».اهـ. كذا نقل عن أبي حيان في «البحر»، والصواب أن أبا حيان لم يذكر أي ترجيح فيها، وإنما استبعد هذا التوجيه بقوله: وهذا التوجيه في قراءة التشديد في غاية البعد، وينزَّه كلام العرب أن يأتي فيه مثله، فكيف كلام الله؟! ونحو هذا الكلام قاله في «النهر» أيضاً. «البحر» وبهامشه «النهر الماد من البحر» ٢/ ٥١٢.

أوهام تابع بها من سبقه:

- عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا﴾ [آل عمران:١٣٩] ذكر فيمن قتل في غزوة أحد من المهاجرين نقلًا عن أبي السعود: عثمان بن شماس، وسعد مولى عتبة. وفي كلا الاسمين خطأ، أما الأول فقد انقلب عليه، والصواب: شماس بن عثمان، كما في «مغازي الواقدي» ١/ ٣٠٠، و«سيرة ابن هشام» ٢/ ١٢٢، و«التجريد» للذهبي ص٢٥٩، و«الإصابة» ٥/ ٨٤، وأما الثاني فالمذكور في «مغازي الواقدي» ١/ ٣٠٠، و«الاستيعاب» ٤/ ١٣٨، و«التجريد» ص٢١٣، و«الإصابة» ٤/ ١٣٩، أنه سعد بن خوْليّ مولى حاطب بن أبي بلتعة. ولم يذكره ابن إسحاق.

- وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ﴾ [المائدة:٤٥] ذكر عن الكسائي قراءته «العين» وما عطف عليه بالرفع، ثم قال نقلًا عن حاشية الشهاب: وجَعَله ابن عطية على هذا القول من العطف على التوهم. اهـ. والصواب أن الذي ذكر هذا التوجيه هو أبو حيان في «البحر» ٣/ ٤٩٤ ثم ضعفه بأن العطف على التوهم لا ينقاس، وإنما يقال منه ما سُمع.

- وعند تفسير الآية (٧١) من سورة آل عمران نقل عن الشهاب في الحاشية ٣/ ٣٦ أن البخاري أخرج من حديث عائشة ﷺ عن النبي ﷺ: «المتشبع بما لم

يعط كلابس ثوبي زور» والصواب أنه عند البخاري (٥٢١٩) من حديث أسماء رضي الله عنها. وأما حديث عائشة فأخرجه مسلم (٢١٢٩).

- وعند تفسير الآية (٣٠) من سورة البقرة قال: وفي حديث عن عبادة بن الصامت عن أبي ذر أن النبي ﷺ سئل: أي الكلام أفضل؟ قال: «ما اصطفى الله تعالى لملائكته أو لعباده: سبحان الله وبحمده»، كذا قال: عبادة بن الصامت نقلًا عن «البحر» ١/ ١٤٣، والصواب: عبد الله بن الصامت، والحديث عند أحمد (٢١٣٢٠)، ومسلم (٢٧٣١).

- وعند تفسير الآية (٧٠) من سورة البقرة تابع الشهاب في الحاشية ٢/ ١٨١ في قوله: وأخرج ابن جرير عن ابن عباس مرفوعاً معضلًا: «لو لم يستثنوا لَمَا بُيِّنَتْ لهم إلى آخِرِ الأبد» يعني البقرة. فقوله: ابن عباس خطأ،والصواب: ابن جريج، وهو في تفسير الطبري ٢/ ٩٩.

- وعند تفسير الآية (٦١) من سورة النور نقل عن الشهاب في الحاشية ٦/ ٤٠٠ أن الشيخين أخرجا حديث: «إن أطيب ما يأكل المرء من كسبه، وإن ولده من كَسْبِهِ» ونسبته إلى الشيخين خطأ، وهو عند أحمد (٢٤٠٣٢)، وأبي داود (٣٥٢٨)، والنسائي ٧/ ٢٤٠-٢٤١ .

- وعند تفسير الآية (١٩٥) من سورة الشعراء نقل عن الشهاب في الحاشية ٧/ ٢٧ أن ممن أنذروا قومهم بلغة العرب صفوان بن حنظلة. والصواب: حنظلة بن صفوان، وقد ذكره المصنف على الصواب في موضعين سابقين.

- وعند تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْفَسَادِ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [هود:١١٦] ذكر تبعاً لأبي حيان في «البحر» ٥/ ٢٧١ عن أبي جعفر وشيبة أنهما قرأا: «بُقْية» بضم الباء وسكون القاف.اهـ. وقد وهَّم صاحب «النشر» ٢/ ٢٩٢ أبا حيان في ذلك، فقال: روى ابن جماز بكسر الباء وإسكان القاف وتخفيف الياء، وهي قراءة شيبة ... وقد ترجمها أبو حيان بضم الباء فوهم.

- وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ﴾ [هود:١١٦]

قال تبعاً للشهاب في الحاشية: وقرأ أبو جعفر والعلاء بن سيابة... «وأُتْبِع» بضم الهمزة المقطوعة... إلخ. كذا قال: أبو جعفر، والصواب: جعفر بن محمد كما في «المحتسب» ١/ ٣٣١، و«البحر» ٥/ ٢٧٢، و«الدر المصون» ٦/ ٤٢٦.

- وعند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف:٢] قال: وأخرج البيهقي من طريق يونس عن محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمي عن أبيه من حديث فيه طول، قال رجل: يا رسول الله، ما أفصحك! الحديث، والكلام منقول من «المزهر» للسيوطي ١/ ٣٥، وفيه: يونس بن محمد، فجعله المصنف: يونس عن محمد، (كما سلف)، وكلاهما خطأ، والصواب: موسى بن محمد...، كما أخرجه البيهقي في «الشعب» (١٤٣١)، ومثله في العظمة (٧٠٠)، وتفسير ابن أبي حاتم ٩/ ٢٨١٨. وكذا ذكره المزي في «تهذيب الكمال» ٢٤/ ٣٠٤.

ترجمة المصنف[1]

هو أبو الثناء، شهاب الدين، محمود بن عبد الله بن محمود بن درويش الحسيني الحسني البغدادي الآلوسي، من أهل بغداد، مولده ووفاته فيها، ومن الأسرة الآلوسية المشهورة بالعراق، والتي نبغ فيها علماء وأدباء طار صيتهم في الآفاق.

والآلوسي نسبة إلى «آلُوس» أو «أَلُوس»[2] التي فرَّ إليها جدُّ هذه الأسرة هرباً من وجه هولاكو عندما دهم بغداد.

ولادته ونسبه:

ولد الآلوسي سنة (١٢١٧هـ - ١٨٠٢م) في جانب الكرخ من بغداد، وينتهي نسبه الشريف من جهة أمِّ أبيه إلى الإمام الحسن رضي الله عنه، ومن جهة أبيه إلى الإمام الحسين رضي الله عنه، وقد ذكر ذلك في تفسيره، حيث قال في نهاية تفسير سورة الشعراء: وأنا أحمد الله كما هو أهله على أن جعلني من الفائزين بالنَّسَبين، وجعلني من ذرية

---

(١) ترجمته في هدية العارفين ٢/ ٤١٨، وفهرس الفهارس ١/ ١٣٩، ومعجم المطبوعات ص ٣-٤، والتفسير والمفسرون ١/ ٣٥٢، والأعلام ٧/ ١٧٦ .

(٢) بلدة على الفرات قرب عانة، سماها ياقوت في معجم البلدان ١/ ٥٦ «آلُوسة» و ١/ ٢٤٦ «أَلُوس»، وجاء في اللباب لابن الأثير: «أُلُوس» بضم الهمزة، وفي شذرات الذهب ٦/ ٣٠٩ «أَلُوس» بفتح الهمزة. وقال صاحب الأعلام ١/ ٢٥: وفي مجلة لغة العرب: «آلُوس»، وفي مجلة المجمع العلمي العربي رسالة أولها: أما بعد فيقول الفقير إلى الله تعالى محمود شكري الآلوسي، كتبها بالمد، واستفتينا أحد فضلاء الآلوسيين ببغداد فأجاب: المعروف عندنا بالمد.

سيد الكونين ﷺ، فها أنا من جهة أم أبي من ذرية الحسن، ومن جهة أبي من ولد الحسين رضي الله عنهما:

نسبٌ كأن عليه من شمس الضحى نوراً ومن فلق الصباح عمودا

شيوخه:

تتلمذ على والده أولًا حتى استوفى الغرض من علم العربية، وحفظ طرفاً جليلًا من الفقه الحنفي والشافعي، وطرفاً من الكتب الحديثية، ثم أسلمه والده إلى شيوخ علماء العراق، فقرأ عليهم واستجازهم في علوم اللغة والدين والآداب.

وقد روى عن أبي المحاسن عبد الرحمن بن محمد الكزبري[(١)]، وعبد اللطيف بن حمزة فتح الله البيروتي الحنفي مفتي بيروت[(٢)]، والشمس محمد أمين بن عابدين مكاتبة، واجتمع في الآستانة بشيخ الإسلام عارف الله بن حكمة الله، وأجاز كلٌّ منهما صاحبه، والشمس محمد بن أحمد التميمي المصري الحنفي[(٣)].

وأخذ في العراق عن علاء الدين علي بن يوسف الموصلي الحنفي[(٤)]، وكان أخصَّ تلامذته، وعلي بن محمد سعيد السويدي محدث العراق، وعبد العزيز بن محمد الشواف، والمعمر يحيى المزوري العماري البغدادي.

ومن شيوخه أيضاً أبو الضياء خالد بن حسن النقشبندي العثماني المجدِّدي الكردي الشهرزوري الشهير بالحضرة، خاتمة أئمة الطريقة النقشبندية[(٥)].

وقد جمع كثيراً من العلوم حتى أصبح علَّامة في الفروع والأصول، ومفسِّراً لكتاب الله عالماً باختلاف المذاهب، مطَّلعاً على الملل والنحل، وكان رحمه الله في غاية الحرص على تزايد علمه وتوفير نصيبه منه، كما حكى عن دأبه في علم

(١) ترجمته في فهرس الفهارس ١/ ٤٨٥.
(٢) ترجمته في فهرس الفهارس ٢/ ٧٥٣ .
(٣) ترجمته في فهرس الفهارس ١/ ٢٦٧ .
(٤) ترجمته في فهرس الفهارس ٢/ ٧٨٧.
(٥) فهرس الفهارس ١/ ٣٧٣ .

التفسير في مقدمة «روح المعاني» فقال:

لم أزَل متطلباً لاستكشاف سرِّه المكتوم، مترقباً لارتشاف رحيقه المختوم، طالما فرقت نومي لجمع شوارده، وفارقت قومي لوصال خرائده، فلو رأيتني وأنا أصافح بالجبين صفحات الكتاب من السهر، وأطالع ـ إن أعوز الشمع يوماً ـ على نور القمر، وأمثالي إذ ذاك يرفلون في مطارف اللهو. . . ، وكان كثيراً ما ينشد:

سهري لتنقيح العلوم ألذُّ لي   من وصل غانية وطيب عناق

مذهبه:

الآلوسي حنفي المذهب، وقد كان قبل ذلك شافعيًّا كما ذكر هو عن نفسه، حيث قال عند تفسير البسملة من سورة الفاتحة: وكنت من قبل أَعُدُّ السادة الشافعية لي غزيَّة، ولا أعدُّ نفسي إلا منها، وقد ملكتْ فؤادي غرةُ أقوالهم، كما ملكت فؤادَ قيس ليلى العامرية، فحيث لاحت لا متقدَّم ولا متأخَّر لي عنها:

أتاني هواها قبل أن أعرف الهوى   فصادف قلباً خالياً فتمكَّنا

إلى أن كان ما كان، فصرت مشغولًا بأقوال السادة الحنفية، وأقمتُ منها برياض شقائق النعمان، واستولى عليَّ من حبها ما جعلني أترنم بقول القائل:

محا حبُّها حبَّ الألى كنَّ قبلها   وحلَّت مكاناً لم يكن حُلَّ من قبل

التعليم والإفتاء:

اشتغل الآلوسي بالتدريس والتأليف وهو ابن ثلاث عشرة سنة، وقد أخذ عنه خلقٌ كثير، وتخرَّج عليه جماعات من الفضلاء من بلاد مختلفة، وكان رحمه الله يواسي طلبته من ملبسه ومأكله، ويسكنهم البيوت الرفيعة من منزله.

وقد قلِّد إفتاء الحنفية سنة (١٢٤٨هـ)، وقبل ذلك بأشهر ولي أوقاف المدرسة المرجانية وكانت مشروطة لأعلم أهل البلد، وتحقق لدى الوزير علي رضا باشا أنه ليس فيها من يدانيه.

وذُكر أنه دُعي للوعظ في جامع الحضرة الغوثية فأجاب مكرهاً، واتفق أن سمع وعظه والي بغداد علي رضا باشا، فعلقت به نفسُه، فدعاه إلى زيارته والاختصاص بصحبته، ولزمه ما شاءت أوقاته، ثم عيِّن مفتياً للحنفية.

وكان رحمه الله خطيباً مصقعاً، فريداً في وعظه وخطبته، يقول الحق ولا يحيد عن الصدق، وقد ذكر عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِذْ هُمَا فِي ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ أنه اختفى في سنة (١٢٤٧هـ)، حيث قال: واختفى هذا العبد الحقير زمن فتح بغداد بعد المحاصرة سنة سبع وأربعين بعد الألف والمئتين خوفاً من العامة وبعض الخاصة ـ لأمور نسبت إليَّ وافتراها بعض المنافقين عليَّ ـ في سرداب عند بعض الأحبة ثلاثة أيام، ثم أخرجني منه بالعزِّ أمينٌ، وأيدني الله تعالى بعد ذلك بالغر الميامين.

وعندما قلِّد إفتاء الحنفية شرع يدرِّس سائر العلوم في داره الملاصقة لجامع الشيخ عبد الله العاقولي في الرصافة.

وفي شوال سنة (١٢٦٣هـ) انفصل من منصب الإفتاء، وبقي مشتغلًا بتفسير القرآن الكريم، الذي بدأه في شعبان سنة (١٢٥٢هـ) كما ذكر في مقدمة التفسير، وانتهى منه في ربيع الآخر سنة (١٢٦٧هـ) كما ذكر في خاتمته.

الرحلة إلى الآستانة:

وفي العام نفسه الذي أنهى فيه كتابة التفسير سافر إلى الآستانة، فعرض تفسيره على السلطان عبد المجيد خان، فنال إعجابه ورضاه، والتقى أثناء رحلته برجال العلم وأهل الأدب، واجتمع في الآستانة مع شيخ الإسلام عارف الله بن حكمة الله بك، وجرت بينهما مباحثات، وله مجلَّدٌ نفيس في ترجمة شيخ الإسلام بالمملكة العثمانية عارف حكمت بك المذكور، وذكر الشيخ عبد الحي الكتاني أنه وقف عليه بمكتبته ـ يعني مكتبة شيخ الإسلام ـ بالمدينة المنورة. وقد غاب في رحلته إلى الآستانة واحداً وعشرين شهراً، ثم رجع منها سنة (١٢٦٩هـ)، وله ثلاثة كتب في تفصيل هذه الرحلة سيأتي ذكرها في مكانها، كما سيأتي أيضاً ذكر كتابه في ترجمة عارف حكمت بك.

وكان رحمه الله نسيج وحده من قوة التحرير وسهولة الكتابة ومسارعة القلم، سريع الخاطر غزير الإملاء جزيل التعبير، يكتب بخطٍّ حسن جميل، أثنى على إنشائه وإبداعه في التحرير غيرُ واحدٍ من الأدباء والفضلاء.

وقد أملى كثيراً من الخُطَب والرسائل، والفتاوى والمسائل، لكنَّ أكثر ذلك ـ على قرب العهد ـ دَرَسَ وعفَتْ آثاره، ولم تظفر الأيدي إلّا بالقليل منه، وفيما بقي لنا منها ثروةٌ علميةٌ كبيرةٌ ونافعةٌ، فمن ذلك:

١- «الأجوبة العراقية عن الأسئلة الإيرانية» أجوبةٌ عن أسئلة وردت من إيران من أهل الشيعة، طبعت بمصر (١٣١٤هـ)[١].

٢- «الأجوبة العراقية عن الأسئلة اللاهورية» ألَّفَها سنة (١٢٥٤هـ)، طبعت (١٣٠١هـ) في خمس وستين صفحة صغيرة.

٣- «إنباء الأبناء بأطيب الأنباء» وهي وصيةٌ لأولاده، طبعت بكربلاء.

٤- «التبيان شرح البرهان في إطاعة السلطان».

٥- حاشية على القَطْر. وهي شرحُ قَطْر الندى لابن هشام، وصل بها إلى باب الحال، وأكملها ولده نعمان الآلوسي، طبعت في القدس (١٣٢٠هـ).

٦- حواشٍ على مير أبي الفتح في الآداب.

٧- «الخريدة الغيبية في شرح القصيدة العينية» التي نظمها عبد الباقي العمري الموصلي، مدح بها أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرَّم الله وجهه، طبع بمصر (١٢٧٠هـ).

٨- «دقائق التفسير».

٩- «روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني» أول ما طبع بمصر. وطبع بمطبعة بولاق سنة ١٣٠١ - ١٣١٠ في تسعة أجزاء. ومع الجزء الأول جملة تقاريظ لعدة علماء. وهو كتابنا هذا.

---

(١) ما سنذكره عن طبعات كتب المصنف مأخوذ من كتاب معجم المطبوعات.

١٠- «سُفرة الزاد لسَفَرة الجهاد» وهي رسالة في فضل الجهاد نفيسةٌ جدًّا، طبعت بمطبعة دار السلام ببغداد سنة (١٣٣٣هـ).

١١- «الشجرة الفاطمية».

١٢- «شرح السُّلَّم في المنطق».

١٣- «شهي النغم في ترجمة شيخ الإسلام ووليّ النعَم» يعني عارف حكمت بك.

١٤- «الطراز المذهب في شرح قصيدة باز الأشهب» والقصيدة لعبد الباقي العمري الفاروقي. طبع بمطبعة جريدة الفلاح سنة (١٣١٣هـ) في (١٩٦) صفحة.

١٥- «غاية الإخلاص بتهذيب نظم درَّة الغوَّاص».

١٦- «الفوائد السنية في علم آداب البحث على مير الحنفية».

١٧- «الفيض الوارد على رياض مرثية مولانا خالد» وهو شرح على القصيدة الدالية للسيد محمد الشهير بالجواد، رثى بها الشيخ خالد الكردي النقشيدي، طبع بمطبعة الكاستلية سنة (١٢٧٨هـ) في (٢٦٤) صفحة.

١٨- كتاب «حواشي ابن عصام على الاستعارة».

١٩- «كشف الطرَّة عن الغرَّة» شرح درة الغواص للحريري، اعتمد فيها على شرح الشهاب الخفاجي، وفيه مقدمة لابن المؤلف نعمان الآلوسي، طبع بدمشق سنة (١٣٠١هـ) في (٤٧٧) صفحة.

٢٠- «مقامات في التصوف والأخلاق» عارض بها مقامات الزمخشري.

٢١- «نزهة الألباب وغرائب الاغتراب في الذهاب والإقامة والإياب» وضعه في تفصيل رحلته إلى القسطنطينية، ضمَّنه تراجم الذين لقيهم وأبحاثاً ومناظراتٍ. عني بطبعة نجله السيد أحمد شاكر الآلوسي باسم«غرائب الاغتراب ونزهة الألباب في الذهاب. . .»، وفي صدره ترجمة المؤلف. مطبعة الشابندر، بغداد سنة (١٣١٧هـ) في (٤٥١) صفحة.

٢٢- «نشوة الشمول في السفر إلى إسلامبول» وأتبعه بكتاب:

٢٣- «نشوة المدام في العَوْد إلى مدينة السلام» طبع الكتابان بمطبعة الولاية، بغداد سنة (١٢٩١ و ١٢٩٣هـ) وقد تحدث فيهما أيضاً عن رحلته إلى إستانبول.

٢٤- «نظم درة الغواص في قلائد عرائس المناص».

٢٥- «النفحات القدسية في مباحث الإمامية» في الرد على الشيعة.

٢٦- ولصاحب الترجمة رسالة ألَّفها في بيان حاله ومذهبه وكيفية اشتغاله وإجازته في العلوم العقلية والنقلية، وتراجم مَن أخذ عنهم العلم.

وفاته:

توفِّي الآلوسي رحمه الله يوم الجمعة في الخامس و العشرين من ذي القعدة سنة (١٢٧٠هـ - ١٨٥٤م)، ودفن في مقبرة الشيخ معروف الكرخي في الكرخ، وكانت وفاته خسارة كبيرة للأمة الإسلامية، وقد رثاه الأدباء والشعراء كما مدحوه في حياته، منهم عبد الباقي أفندي العمري.

وأفرد ترجمته بالتأليف تلميذه عبد الفتاح الشواف في مؤلف سماه: «حديقة الورود في ترجمة أبي الثناء محمود».

وكذلك نجلُه السيد أحمد في رسالةٍ سماها «أريج الندِّ والعود في ترجمة أبي عبد الله شهاب الدين محمود» طبعت مع الجزء الأول من «روح المعاني» في مطبعة بولاق بمصر.

وصف النسخ الخطية

النسخة الأصل: وهي النسخة المعتمدة في العمل، وهي مصورة عن نسخة مكتبة أحمد الثالث في استانبول.

وتقع في تسعة أجزاء من الحجم الكبير، وعدد أوراق أجزائها متفاوته، وعدد الأسطر (٣١) تقريباً، وعدد كلمات السطر الواحد (١٨) تقريباً، وكتبت بخط واضح، وعليها بعض التعليقات والقراءات والتملكات، وفي أولها تقريظات للكتاب لبعض العلماء، وهي نسخة مقروءة على مسودة المصنف. وهذا وصف لأجزائها:

١- الجزء الأول:

ويقع في (٥٦٤) ورقة، يبدأ بأول الكتاب، وينتهي بآخر تفسير سورة آل عمران، وجاء في آخره ما نصه: وليكن هذا خاتمة ما أمليته من تفسير الفاتحة والزهراوين، وأنا أرغب إلى الله تعالى بالإخلاص أن يوصلني إلى تفسير المعوذتين، وهو الجلد الأول من روح المعاني، ويتلوه إن شاء الله تعالى الجلد الثاني. وفرغ من تحريره أقل الورى وخادم الفقرا سيد أمين خطيب الحضرة القادرية وواعظها في غرة محرم ابتداء السنة الرابعة والخمسين بعد الألف والمئتين من هجرة سيد الكونين ﷺ. كتب على مسودة مؤلفه وقد قابله هو، والله تعالى الموفق لا ربَّ غيره.

٢- الجزء الثاني:

ويقع في (٤٠٨) ورقات، يبدأ بأول النساء، وينتهي بآخر تفسير سورة الأنعام.

٣- الجزء الثالث:

ويقع في (٤٣١) ورقة، يبدأ بأول الأعراف، وينتهي بآخر تفسير سورة هود، وجاء في آخره ما نصه: تم كتابةً في شهر ربيع الأول سنة ١٢٥٧، وقد كان قبل هذا الجلد جزءان، فخُتم والحمد لله قبل في تاريخه، وعززناهما بجلدٍ ثالث وشاع (كذا) في تاريخه كمَّل محمود جلد ثالث، ويتلوه إن شاء الله الجلد الرابع. وجاء في هامشه: بلغ تصحيحنا طبق الأصل حسب الإمكان.

٤- الجزء الرابع:

ويقع في (٤٢٢) ورقة، يبدأ بأول يوسف، وينتهي بآخر تفسير سورة الإسراء، وجاء في آخره ما نصه: سار براقُ القلم في طيِّ مهامِهِ سورة الإسراء حتى انتهى إلى سدرة المنتهى من هذا الجلد الشريف، فسجد لله تعالى سجدة الشاكر على إكمال تسطير ذلك السفر المبارك المنيف، وقد جاء تاريخه تَمَّ تَحْريراً في اليوم الحادي والعشرين من صفر الخير على يد العبد الفقير إلى مولاه العلي محمد أمين العمري الموصلي، غفر الله تعالى له وأصلح عمله بفضله وكرمه، آمين.

٥- الجزء الخامس:

ويقع في (٤٢٤) ورقة، ويبدأ بأول سورة الكهف، وينتهي بآخر تفسير سورة المؤمنون، وجاء في آخره ما نصه: تمَّ الجلد الخامس من روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، وكان ذلك لخمس خلون من ذي الحجة الحرام، سنة ألف ومئتين وستين من هجرة سيد الأنام، وجاء تاريخ إتمامه نثراً بحمد الله تم الجلد الخامس، والحمد لله تعالى على إفضاله والصلاة والسلام على محمد وآله. بلغ تصحيحنا بسماع مؤلفه، والله عز وجل العاصم من الخطأ والخطل.

٦- الجزء السادس:

ويقع في (٤٤٨) ورقة، ويبدأ بأول سورة النور، وينتهي بآخر سورة السجدة، وجاء في آخره ما نصه: وليكن هذا آخر الجلد السادس، وكان إتمامه بحمد الله تعالى لسبع بقين من ذي الحجة الحرام، الواقع ختام السنة الثانية والستين بعد الألف والمئتين من هجرة سيد الأنام عليه من الله تعالى أفضل وأكمل السلام، وقد

جاء تاريخ ذلك قولي لا على وجه النظم: أتممنا الجلد السادس من روح المعاني. كاتب التفسير وداعي الدولة العلية محمد أمين الشهير بالعمري. وفي الهامش: قوبل على نسخة منه ومسمع.

٧- الجزء السابع:

ويقع في (٤٢٦) ورقة، ويبدأ بأول سورة الأحزاب، وينتهي بآخر سورة الشورى، وجاء في آخره ما نصه: تمت السورة بتوفيق الله عزَّ وجل، والصلاة والسلام على أول نور أشرق من شمس الأزل، وبها والحمد لله تعالى تم الجلد السابع من روح المعاني، وذلك في مستهل ذي الحجة سنة ألف ومئتين وأربع وستين من هجرة مَن أنزل عليه السبع المثاني، ونسأل الله تعالى بأسمائه الحسنى وبحرمة حبيبه محمد ذي المقام الأسمى والأسنى أن يوفقنا لإتمام جميع التفسير، ويعصمنا من الزلل والتقصير، والحمد لله تعالى على آلائه، والصلاة والسلام على خاتم أنبيائه وعلى آله وصحبه وسائر أحبائه.

وقد أرّخ تمام هذا الجلد الشاعر المجيد الملا عبد الحميد.

٨- الجزء الثامن:

ويقع في (٣٠٦) ورقات، ويبدأ بأول سورة الزخرف، وينتهي بآخر سورة الصف، وجاء في آخره: انتهى السفر الثامن من التفسير المسمى بروح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، وذلك في شهر ربيع الأول سنة ألف ومئتين وست وستين بعد الهجرة النبوية على فاعلها أفضل الصلاة وأكمل التحية وتم نقله إلى البياض على يد خادم تحريره درويش علي بن محمد شريف سنة ١٢٦٦. وفي الهامش: بلغ تصحيحاً في دار مؤلفه بمرأى منه ومسمع في سنة ١٢٦٧.

٩- الجزء التاسع:

ويقع في (٣٠٧) ورقات، ويبدأ بأول سورة الجمعة، وينتهي بآخر المصحف الشريف. وجاء في آخره: وقد صادف تسليم القلم من ركوعه وسجوده في ظلم دياجي المداد، واضطجاعه في بيت الدواة بعد قيامه على ساق الخدمة لكتاب رب العباد ليلة الثلاثاء لأربع خلون من شهر ربيع الآخر سنة ألف ومئتين وسبع وستين

من هجرة سيد الأوائل والأواخر ﷺ، وجاء تاريخه: أكمل تفسيري روح المعاني، والحمد لله باطناً وظاهراً، وله سبحانه الشكر أولاً وآخراً.

نقل إلى البياض هذا التفسير الشريف على يد أفقر العباد، وأحوجهم إلى الله تعالى يوم المعاد، درويش علي بن محمد شريف سنة ١٢٦٧ في ٤ربيع . وفي الهامش: صحح حسب الطاقة فجاء تاريخه من الأغلاط صحح سنة ١٢٦٧ .

وقد سمينا هذه النسخة: الأصل، كما تم الاستئناس خلال العمل ببعض النسخ الخطية الأخرى، وليس فيها فروق تذكر على النسخة الأصل.

هذا وقد استفدنا في كثير من التصحيحات والسقوطات من العودة إلى مصادر المصنف، ومقابلة النص عليها[١].

وهذه النسخ التي اعتمدناها، وبخاصة نسخة الأصل، لا خلاف بينها وبين الطبعات المتداولة من التفسير، فهي على وفقها تماماً واكتمالاً، ومن ثَمَّ ما قاله أحمد خيري في إحدى حواشيه على مقالات الكوثري: من أن ابن الألوسي لم يكن أميناً على طبع تفسير والده[٢]، لا يصف الواقع، ولم يأت هو بدليل على قوله.

---

(١) ومن الأمثلة على ذلك قوله في مقدمة تفسير سورة الرعد: وجاء في فضلها ما أخرجه ابن أبي شيبة والمروزي في الجنائز أنه كان يَسْتَحِبُّ إذا حَضَر الميت. . .، والصواب: عن جابر بن زيد أنه كان يستحب. . . وقد استدركنا السقط من الدر المنثور ٤/ ٤٢، والكلام منه، وهو موافق لمصادر التخريج. وعند تفسير الآية الأولى من السورة نفسها، وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ﴾ ذَكَر أن نفاة القياس استدلُّوا بها وقالوا: الحكم المستنبط بالقياس غير منزل من عند الله تعالى، وإلا لكان مَن يحكم به كافراً. اهـ. والصواب: وإلا لكان من لم يحكم به كافراً، فكلمة «لم» ساقطة في النسخ، وقد استدركناها من حاشية الشهاب ٥/ ٢١٦، والكلام منه.
وعند تفسير الآية نفسها قال: وفي التعرض لوصف الربوبية مضافاً إلى ضميره عليه الصلاة والسلام من الدلالة على فخامة المنزل وتشريف المنزل ما لا يخفى. اهـ. والصواب: وتشريف المنزَّل إليه، وقد استدركنا كلمة «إليه» من تفسير أبي السعود ٥/ ٢، والكلام منه. والأمثلة على ذلك كثيرة.

(٢) مقالات الكوثري ١/ ٣٤٤.

عملنا في الكتاب

إن تفسير روح المعاني على الرغم من قيمته العلمية الفائقة، ومكانته التراثية السامقة، إلا أنه لم يلق العناية اللائقة، وإنه لجدير بأن تتناوله أقلام الباحثين ويُعمل به فكر المحققين كي يستفاد منه حق الفائدة، فطبعاته المتداولة لا تفي بالغرض إضافة إلى ما فيها من أخطاء وتحريفات.

فلهذا نهضت مؤسسة الرسالة، وحملت على عاتقها مسؤولية تحقيقه وطبعه، يساعدها في ذلك ما تملكه من إمكانات مادية وخبرات علمية. وإن عملها في هذا الكتاب وإخراجه بهذه الحلة القشيبة ليُعدُّ حسنةً جليلة تضاف إلى حسناتها السابقة في تحقيق كتب التراث الإسلامي، فنتوجَّه بالشكر الجزيل للعاملين فيها والقائمين عليها وعلى رأسهم صاحبها الأستاذ رضوان بن إبراهيم دعبول على ما قدَّمه وبذله لتيسير العمل في هذا التفسير العظيم.

كما نتوجه بالشكر الجزيل للإخوة القائمين على كلية الإمام الأعظم في العراق الشقيق على ما أمدُّونا به من نسخ خطية نفسية، وجهود في تحقيقه مبذولةٍ، ساهمت في إعانتنا على إخراج هذا السِّفر العظيم على الصورة التي بين يديك.

هذا وإن عملنا في تحقيق هذا الكتاب يتلخص بما يلي:

١- مقابلة النسخة التي سميناها الأصل بطبعة المطبعة المنيرية التي رمزنا لها بـ (م)، وأُثبتت أهم الفروق بين ألفاظهما لئلا نثقل الحواشي بما لا فائدة من ذكره.

٢- الحرص على إخراج النص إخراجاً خالياً من الأخطاء والتحريفات ما استطعنا إلى ذلك سبيلًا، ليظهر بالصورة التي أرادها مؤلفه.

٣- ضبط النص وخاصة المشكل، والاعتناء بتفصيله وترقيمه. وفي حال وجود جملة طويلة فإننا وضعنا إشارة (=) لربط الكلام المتأخر بما يتعلق به من المعنى المتقدم.

٤- شرح الكلمات والمعاني الغريبة، سواء كانت في كلام المصنف، أو في الحديث أو الشعر أو الأمثال أو غيرها، مع عزو ذلك إلى مصادره.

٥- مقابلة النص بالمصادر التي ينقل عنها المصنف، والاستفادة من ذلك في استدراك السقوطات المخلَّة بالمعنى، وتصحيح التحريفات والتصحيفات، وشرح الغريب.

٦- تعقب المصنف في حالات الخطأ والوهم وسبق القلم.

٧- ترجمة الأعلام غير المشهورين.

٨- تخريج الأحاديث المرفوعة والتي في حكمها، مع التعليق باختصار وبما تدعو الحاجة إليه، من شرح غريب، أو بيان علَّة، أو نحو ذلك.

وطريقة تخريجنا لهذه الأحاديث كانت على النحو التالي:

أ- عزو الحديث إلى المصدر أو المصادر التي يذكرها المصنف، مع إضافة عزوه إلى الصحيحين إن كان الحديث فيهما، أو إلى أحدهما إن كان الحديث فيه، وفي حال كون الحديث فيهما وذكر المصنف أحدهما فإننا نذكر الآخر.

ب- إذا لم يذكر المصنف مصدراً للحديث فإن كان في الصحيحين اكتفينا بالعزو إليهما، وإن لم يكن فيهما فنخرجه من أهم مصادره.

٩- تخريج الأشعار والشواهد.

١٠- العزو إلى الكتب التي يذكرها المؤلف أو يذكر مؤلفيها، إن وجدت.

ملاحظة: جعلنا الآيات المفسرة في أول موضع ترد فيه ضمن أقواس مزهرة، فإذا تكررت جعلناها ضمن قوسين عاديين، فإذا جاء منها كلمة أو كلمتين جعلناهما ضمن قوسين صغيرين.

وكان حسبنا في تحقيق هذا السفر الجليل هو إخراج النص كما تركه مؤلفه، دون التعرض لما جاء به من آراء؛ لأن ذلك لم يكن من منهجنا في التحقيق، إذ لو فعلنا ذلك لاتسع التعليق، وطال الكتاب، وخرج عن الغاية المنشودة.

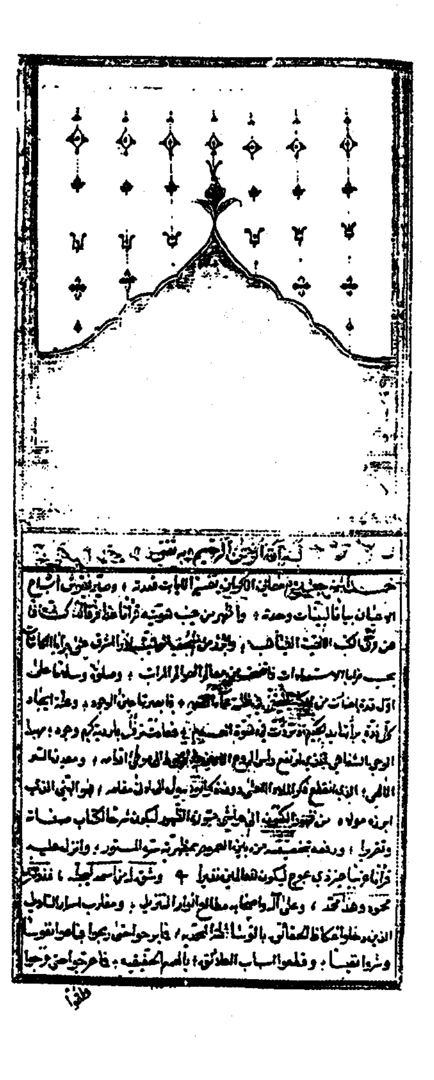
ماهر حبوش

دمشق ١٩/شوال/١٤٢٨هـ

الموافق ٣١/١٠/٢٠٠٧م

نماذج
من صور النسخ الخطية



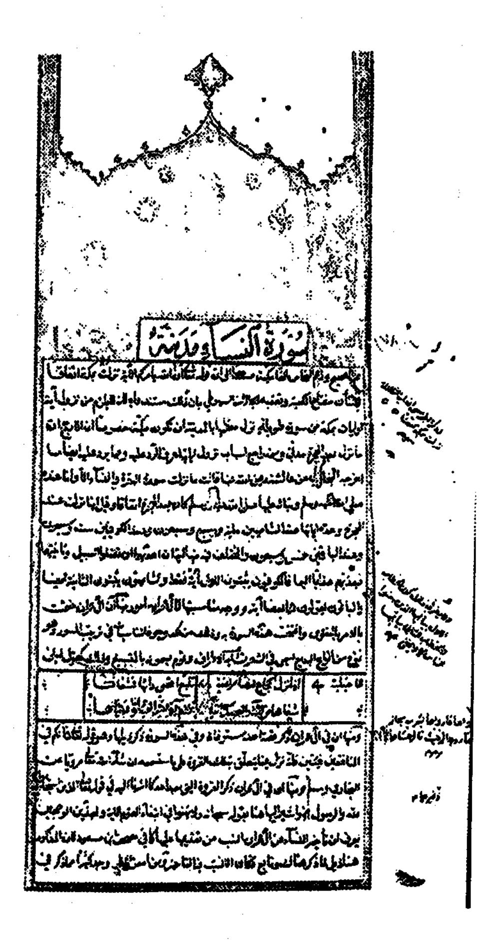


الورقة الأولى من الجزء الأول من النسخة الأصل

(أحمد الثالث)

الورقة الأخيرة من الجزء الأول من النسخة الأصل

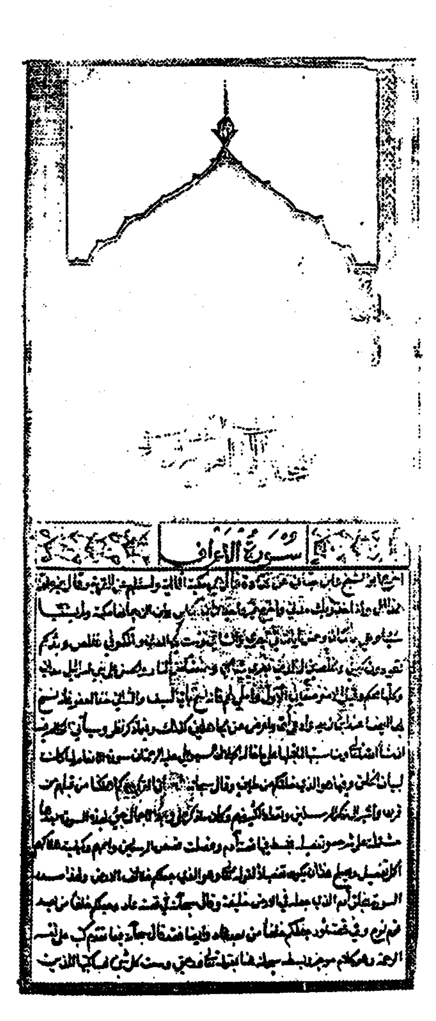
(أحمد الثالث)



الورقة الأولى من الجزء الثاني من النسخة الأصل
(أحمد الثالث)

الورقة الأخيرة من الجزء الثاني من النسخة الأصل

(أحمد الثالث)

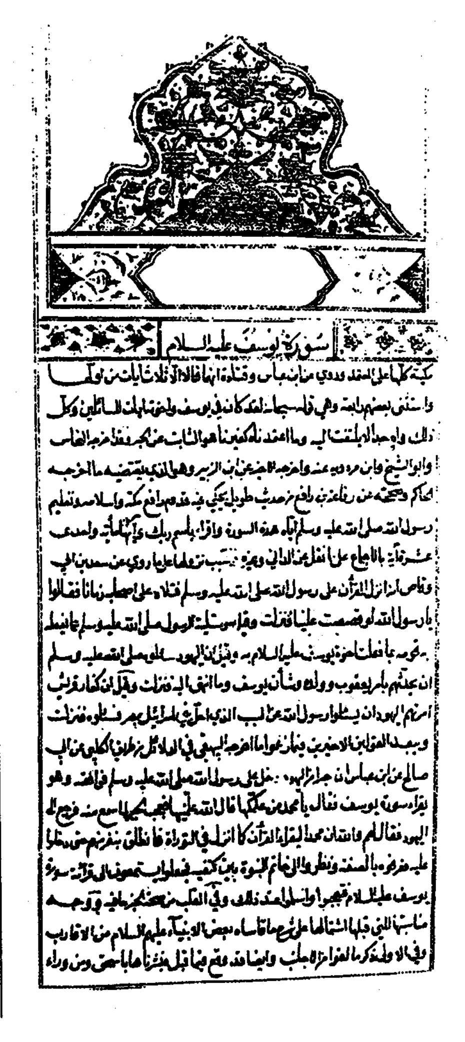


الورقة الأولى من الجزء الثالث من النسخة الأصل

(أحمد الثالث)

الورقة الأخيرة من الجزء الثالث من النسخة الأصل

(أحمد الثالث)



الورقة الأولى من الجزء الرابع من النسخة الأصل

(أحمد الثالث)

الورقة الأخيرة من الجزء الرابع من النسخة الأصل

(أحمد الثالث)

سورة الكهف

بسم الله الرحمن الرحيم

الورقة الأولى من الجزء الخامس من النسخة الأصل

(أحمد الثالث)

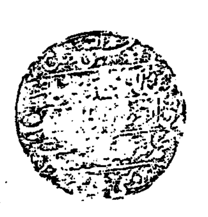
الورقة الأخيرة من الجزء الخامس من النسخة الأصل

(أحمد الثالث)

سورة النور مدنية

الورقة الأولى من الجزء السادس من النسخة الأصل

(أحمد الثالث)



الورقة الأخيرة من الجزء السادس من النسخة الأصل

(أحمد الثالث)

سورة الأحزاب

بسم الله الرحمن الرحيم

الورقة الأولى من الجزء السابع من النسخة الأصل

(أحمد الثالث)

الورقة الأخيرة من الجزء السابع من النسخة الأصل

(أحمد الثالث)

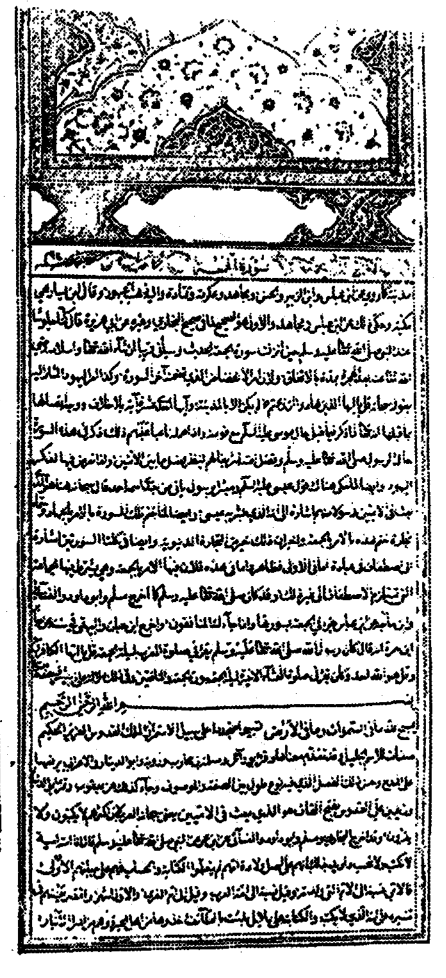
بسم الله الرحمن الرحيم

الورقة الأولى من الجزء الثامن من النسخة الأصل

(أحمد الثالث)

الورقة الأخيرة من الجزء الثامن من النسخة الأصل

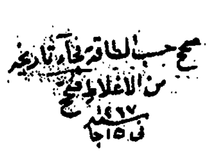
(أحمد الثالث)



الورقة الأولى من الجزء التاسع من النسخة الأصل

(أحمد الثالث)

يا إلهي لتفسير عبارته، ووفقتني على ما شئت من مضمرات إشارته، فاجعلني يا رباه ممن يعتصم ب
حبله، ويتمسك بعروته الوثقى، ويأوي من المتشابهات إلى حرز معقله، ويستظل بظلال كنفه
الأوفى، وأعذني به من وساوس الشيطان ومكائده، ومن الارتباك بشباك غروره ومصائده،
واجعله وسيلة لي إلى أشرف منازل الكرامة، وسلما أعرج فيه إلى محل السلامة. فطالما يا إلهي
أسهرتني آياته، حتى خفقت برأسي سنة الكرى، فلم أفق إلا وقد لطختني من صفاح صحائف
ذات سواد، وكم وكم سرت بي يا مولاي عباراته، حتى حققت لي دعوى عند الصباح يحمد القوم
السرى، فلم أشعر إلا وقد تلقفت نواعس السواري من فضل مبرز نهاة الصبح بخار، ولم أزل
أسود الأوراق في تحرير ما أفضت علي، حتى بيض نسخة عمري المشيب، وأجدد النظر بحدق
الأحداق فيما أفضيت به من المشايخ إلي، حتى بلي برد شبابي القشيب، هذا مع [illegible]
من خليل غادر، وجليل جائر، وزمان غشوم، وغيوم وابلها هموم، إلى أمورات به
يا إلهي علم، ولم يكن لي فيها سواك من يرحم، وأكثر ذلك يا إلهي قد كان حيث أهلتني لخدمة
كتابك، ومننت علي من غير جهد بالغوص عن مستودعات خطابك، فاكفني اللهم بحرمته
مؤنة معرة العباد، وهب لي الأمن يوم المعاد، وامنني بلطفك، وأمدني بنعمتك،
ووفقني للتي هي أزكى، واستعملني بما هو أرضى، واسلك بي الطريقة المثلى، وزودني
مطيات الهدى، وزودني بأقوات التقى، وأصلح ذريتي، وبلغني بهم أمنيتي، واجعلهم
علماء عاملين، وهداة مهتدين، وكن لي ولهم في جميع الأمور، واحفظني واحفظهم
من فتن دار الغرور، وأيد اللهم خليفتك في خليقتك، ووفقه بحرمة كلامك لإعلاء
كلمتك، وصل وسلم على نوع تعالي الممكنات على الإطلاق، وتوج مفلي قلوب
المؤمنين والمؤمنات في سائر الآفاق، وعلى آله وأصحابه وكل من سلك سنن سنته
واقتفى، وقال في ظلال ظليل شريعته أنا لا أبتغي ذلك وكفى، وقد صادف تسليم
القلم من ركوعه وسجوده في ظلم دياجي المداد، واضطجاعه في بيت الدواة بعد قيامه
على ساق الخدمة لكتاب رب العباد، ليلة الثلاثاء لأربع خلون من شهر ربيع الآخر
سنة ألف ومائتين وسبع وستين من هجرة سيد الأوائل والأواخر
صلى الله تعالى عليه وسلم، وجاء تاريخه أكمل تفسيري روح المعاني
والحمد لله باطنا وظاهرا، وله الشكر أولا و
آخرا، نقل إلى البياض هذا التفسير الشريف
على يد أفقر العباد، وأحوجهم إلى الله تعالى
يوم المعاد، درويش علي بن محمد
شريف
سنة ١٢٦٧
في ٤ ر



الورقة الأخيرة من الجزء التاسع من النسخة الأصل
(أحمد الثالث)

ورقة من نسخة مكتبة وزارة الأوقاف ببغداد

صفنا مدح، وفي نحو اكما شين ذم، والثاني قد يكون ذما في نحو تخص ومدحا في نحو آخر، والحظ الهادي
ومنه الاستمداد في فهم كلامه العزيز الجليل

سورة سبأ

مكية كما روي عن ابن عباس وقتادة، وفي البحر هي مكية باجماعهم، وقال ابن عطية مكية الا قوله تعالى، ويرى الذين اوتوا العلم
وروى الترمذي عن فروة بن مسيك المرادي قال اتيت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقلت يا رسول الله الا اقاتل من ادبر
من قومي الحديث وفيه وانزل في سبأ ما انزل فقال رجل يا رسول الله وما سبأ الحديث، قال ابن الحصار هذا يدل
على ان هذه القصة مدنية لان مهاجرة فروة بعد اسلام ثقيف سنة تسع، ويحتمل ان يكون قوله وانزل حكاية عما تقدم
نزوله قبل هجرته فلا يأبى كونها مكية، وآياتها خمس وخمسون في الشامي واربع وخمسون في الباقين، وما قيل خمس
واربعون سهو من قلم الناسخ، ووجه اتصالها بما قبلها ان الصفات التي اجريت على الله تعالى في مفتتحها مما يناسب الحكم
التي في مختتم ما قبل من قوله تعالى ليعذب الله المنافقين والمنافقات الخ، وايضا قد اشير فيما تقدم الى سؤال الكفار
عن الساعة على جهة الاستهزاء، وهنا قد حكى عنهم انكارها صريحا، والطعن بمن يقول بالمعاد على اتم وجه، وذكر مما
يتعلق بذلك ما لم يذكر هناك، وفي البحر ان سبب نزولها ان ابا سفيان قال لكفار مكة لما سمعوا ليعذب الله المنافقين
والمنافقات والمشركين والمشركات ان محمدا يتوعدنا بالعذاب بعد ان نموت ويخوفنا بالبعث والله واللات والعزى
لا تأتينا الساعة ابدا، ولا نبعث فقال الله تعالى قل بلى وربي لتبعثن قاله مقاتل وباقي السورة تهديد لهم وتخويف
ومن هنا تظهر المناسبة بين هذه السورة والتي قبلها انتهى بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي له ما في
السموات وما في الارض اي له عز وجل خلقا وملكا وتصرفا بالايجاد والاعدام والاحياء والاماتة جميع ما وجد فيهما داخلا
في حقيقتهما او خارجا عنهما متمكنا فيهما فكانه قيل له هذا العالم باسره ووصفه تعالى بذلك على ما قال ابو السعود لتقرير
ما افاده تعليق الحمد المعرف بلام الحقيقة عند ارباب التحقيق بالاسم الجليل من اختصاص جميع افراد المخلوقات به عز وجل
ببيان تفرده تعالى واستقلاله بما يوجب ذلك وكون كل ما سواه سبحانه من الموجودات التي من جملتها الانسان تحت
ملكوته تعالى ليس لها في حد ذاتها استحقاق الوجود فضلا عما عداه من صفاتها بل كل ذلك نعم فائضة عليها من جهته
عز وجل فما هذا شأنه فهو بمعزل من استحقاق الحمد الذي مداره الجميل الصادر عن القادر بالاختيار فظهر اختصاص
جميع افراده به تعالى، وفي الوصف بما ذكر ايذان بانه تعالى المحمود على نعم الدنيا حيث عقب الحمد بما تضمن جميع النعم الدنيوية
فيكون الكلام نظير قولك احمد اخاك الذي كساك تريد به احمده على كسوته، وفي عطف قوله
تعالى وله الحمد في الآخرة على الصلة كما في الكشف ايذان بانه سبحانه المحمود على نعم الآخرة ليتلاءم الكلام، وفي تقديم الجار
تنبيه بان محله الآخرة ايذانا بان محل الحمد الاول الدنيا لذلك ايضا فتنبه الجملتان انه عز وجل المحمود على نعم الدنيا فيها
وانه تبارك وتعالى المحمود على نعم الآخرة فيها، ويجوز ان يكون في الكلام صنعة الاحتباك، والاصل الحمد لله في الدنيا
وله ما في الآخرة والحمد فيها فاثبت في كل منهما ما حذف من الآخر وقال ابو السعود ان الجملة الثانية لاختصاص
الحمد الاخروي به تعالى اثر بيان اختصاص الدنيوي به سبحانه على ان في الآخرة متعلق بنفس الحمد او بما تعلق به له من
الاستقرار، واطلاقه عن ذكر ما يشعر بالمحمود عليه ليس للاكتفاء بذكر كونه في الآخرة من التعيين كما اكتفي فيما سبق
بذكر كون المحمود عليه في الدنيا عن ذكر كون الحمد فيها ايضا بل ليعم النعم الاخروية كما في قوله تعالى الحمد لله الذي صدقنا
وعده واورثنا الارض نتبوأ من الجنة حيث نشاء، وقوله تعالى الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور
الذي احلنا دار المقامة من فضله وما يكون ذريعة الى نيلها من النعم الدنيوية كما في قوله تعالى الحمد لله الذي هدانا لهذا
اي لما جزاؤه هذا النعيم من الايمان والعمل الصالح اه وانت تعلم ان المتبادر الى الذهن هو ما قررناه اولا، والفرق بين الحمدين
مع كون نعم الدنيا ونعم الآخرة بطريق التفضل ان الاول على نهج العبادة، والثاني على وجه التلذذ والاغتباط، وقد
ورد في الخبر ان اهل الجنة يلهمون التسبيح كما يلهمون النفس، وقول الزمخشري ان الاول واجب لانه على نعمة متفضل

ورقة من النسخة النعمانية (أ)

ورقة من النسخة النعمانية (ب)



بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

حمداً لمن جعل روح معاني الأكوان تفسيراً لآيات قدرته، وصيَّر نقوشَ أشباحِ الأعيان بياناً لبيِّنات وحدته، وأظهرَ من غيب هُويَّته[1] قرآناً غدا فرقانُهُ كشَّافاً عن فَرْقِ الكتب الإلهيَّة الغياهب، وأبرز من سَجْف[2] أُلوهيَّتِهِ نوراً أشرق على مرايا الكائنات، بحسب مزايا الاستعدادات، فاتَّضحتْ من معالم العوالم المراتب، وصلاةً وسلاماً على أوَّل دُرَّةٍ أضاءت من الكنز المخفيِّ في ظلمةِ عماءِ القِدَم، فأبصرَتْها عينُ الوجود، وعلَّةِ إيجاد كلِّ ذرَّةٍ بَرَأتْها يدُ الحكيم؛ إذ تردَّت في هُوَّة العدم، فعادت ترفُلُ بأردية[3] كرمٍ وجود، مهبط الوحي الشَّفاهيِّ الذي ارتفع رأسُ الروح الأمين بالهبوط إلى موطئ أقدامه، ومعدن السرِّ الإلهي الذي انقطع فِكْرُ الملأ الأعلى دون ذكر الوصول إلى أدنى مَقامه، فهو النبيُّ الذي أبرزه مولاه من ظهور الكُمون إلى حواشي متون الظهور، ليكون شرحاً لكتاب صفاته وتقريراً، ورفَعَهُ بتخصيصه من بين العموم بمظهريَّة سرِّه المستور، و أنزل عليه قرآناً عربيًّا غير ذي عِوَجٍ ليكون للعالمين نذيراً:

وَ شَقَّ لَهُ من اسْمِهِ لِيُجِلَّه ... فَذُو العَرْشِ مَحْمُودٌ وَ هَذا مُحَمَّدُ[4]

وعلى آله وأصحابه مطالع أنوار التنزيل، ومغارب أسرار التأويل، الذين دخلوا عُكاظ الحقائق بالوساطة المحمَّدية، فما بَرِحوا حتى ربحوا، فباعوا نفوساً وشرَوا نفيساً، وقطعوا أسباب العلائق بالهِمم الحقيقية، فما عَرَّجوا حتى عَرَجوا، فلقوا

---

(١) الهوية: الحقيقة في عالم الغيب. اصطلاحات الشيخ محيي الدين بن عربي ص ٧٠.

(٢) السَّجْفُ: السِّتر. اللسان: (سجف).

(٣) ترفل: تتبختر. والأردية جمع الرداء. اللسان (رفل) و (ردي).

(٤) البيت لحسان بن ثابت في مدح الرسول ﷺ، وهو في ديوانه ص١٣٤، وخزانة الأدب ١/ ٢٢٣.

عزيزاً وألقَوا خسيساً، فَهُمُ النجوم المشرقةُ بنور الهدى، والرُّجومُ المحرقةُ لشياطين الرَّدى، رضي الله عنهم وأرضاهم، ووالى مُتَّبعيهم وأولاهم، ما سرحتْ روح المعاني في رياض القرآن، وسبحتْ أشباحُ المباني في حياض العرفان.

أما بعد: فيقول عَيبةُ[١] العيوب، وذَنوب الذُّنوب، أفقرُ العباد إليه عزَّ شأنه، مدرِّسُ دار السلطنة العليَّة، ومفتي بغدادَ المحميَّة، أبو الثناء شهاب الدين السيد محمود الآلوسي البغدادي عُفيَ عنه: إنَّ العلوم و إنْ تباينت أصولها، وغرَّبت وشرَّقت فصولها، واختلفت أحوالها، وأتهمتْ[٢] وأنجدتْ[٣] أقوالها، وتنوَّعت أبوابها، وأشأمت وأعرقت أصحابُها، وتغايرت مسائلها، وأيمنت وأيسرت وسائلُها، فهي بأسرها مُهمَّة، ومعرفتها على العلَّات نعمة، إلا أنَّ أعلاها قدْراً، وأغلاها مهراً، وأسناها مبنى، وأسماها معنى، وأدقُّها فكراً، وأرقُّها سرًّا، وأعرقها نسباً، وأعرفها أباً، وأقومها قيلاً، وأقواها قبيلاً، وأحلاها لساناً، وأجلاها بياناً، وأوضحها سبيلاً، وأصحُّها دليلاً، وأفصحها نطقاً، وأمنحها رفقاً، العلومُ الدينية، والفُهوم اللَّدنِّيَّة، فهي شمسُ ضحاها، وبدرُ دجاها، وخال وجْنَتِها، ولَعَسُ[٤] شفتها، ودَعج[٥] عيونها، وغُنْجُ[٦] جفونها، وحبب رُضابها[٧]، وتنهُّد كعابها[٨]، ورقَّة كلامها، ولين قوامها:

عَلَى نَفْسِه فَلْيَبكِ مَنْ ضاعَ عُمرُهُ ... ولَيْسَ لَهُ مِنْها نَصِيْبٌ ولا سَهْمُ[٩]

فلا ينبغي لعاقلٍ أن يستغرق النهار والليل إلا في غوص بحارها، أو يستنهض

(١) العيبة: وعاء من أدم. اللسان (عيب).
(٢) أتهم الرجل وتتَهَّمَ: أتى تهامة. وتهامة: اسم مكة والنازل فيها مُتْهِم. اللسان: (تهم).
(٣) أنجد الرجل: أتى نجداً. اللسان: (نجد).
(٤) اللعس: سواد اللثة والشفة، وقيل: اللعس: سواد يعلو شفة المرأة البيضاء. اللسان (لعس).
(٥) الدَّعَجُ والدُّعْجَةُ: السواد؛ وقيل: شدة سواد العين. اللسان (دعج).
(٦) الغنج: ملاحة العينين. اللسان (غنج).
(٧) الرضاب: ما تحبَّب وانتشر من الريق. اللسان (رضب).
(٨) الكعاب: جمع الكاعب، وهي الجارية التي قد كعب ثديها، أي: نهد وارتفع. اللسان: (كعب).
(٩) البيت لابن الفارض، وهو في ديوانه ص١٤٣.

الرَّجِلَ والخيل إلا في سَبْر أغوارها، أو يصرف نفائس الأنفاس إلا في مهور أبكارها، أو ينفق بدر الأعمار إلا لِتَشوُّف بَدْرِ أسرارها.

إذا كانَ هَذا الدَّمْعُ يَجْرِي صَبَابَةً ... عَلى غَيْرِ سَلْمَى فَهْوَ دَمْعٌ مُضَيَّعُ[1]

وإنَّ من ذلك علمُ التفسير الباحث عمَّا أراده الله سبحانه بكلامه المجيد، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيلٌ من حكيم حميد، فهو الحبلُ المتين، والعروةُ الوثقى، والصِّراط المبين، والوَزَر[2] الأقوى والأوقى، وإني ولله تعالى المنة مذ مِيطت عني التمائم، ونيطت على رأسي العمائم، لم أزل متطلِّباً لاستكشاف سرِّه المكتوم، مترقِّباً لارتشاف رحيقه المختوم، طالما فرَّقْتُ نومي لجمع شوارده، وفارقتُ قومي لوِصال خرائده[3]، فلو رأيتني وأنا أصافح بالجبين صفحات الكتاب من السَّهر، وأُطالع - إن أعْوَزَ الشمع يوماً - على نور القمر، في كثير من ليالي الشهر، وأمثالي إذ ذاك يرفُلون في مطارف اللهو، ويرقُلون[4] في ميادين الزَّهْو، ويؤثرون مسرَّات الأشباحِ على لذَّات الأرواح، ويَهَبون نفائسَ الأوقات لنهب خسائس الشهوات، وأنا مع حداثة سنِّي، وضيق عَطَني[5]، لا تَغرُّني حالهم، ولا تُغيِّرني أفعالهم، كأن لُبنى لُبانتي[6]، ووصال سُعدى سعادتي، حتى وقفت على كثيرٍ من حقائقه، ووُفِّقتُ لِحلِّ وفيرٍ من دقائقه، وثقبتُ - والثناءُ لله تعالى - من درره بقلم فكري دُرًّا مثمناً، ولا بِدْعَ فأنا من فضل الله الشهابُ وأبو الثنا، وقبل أن يكمل سنِّي عشرين، جعلتُ أَصدحُ به وأصدع، وشرعتُ أدفع كثيراً من إشكالات الإشكال وأرفع، وأتجاهرُ بما ألهمنيه ربي مما لم أظفر به في كتاب من دقائق التفسير، وأُعلِّق

---

(١) البيت لابن البُديري، كما في المستطرف ٢/ ٢٥٩. الصبابة: رقة الشوق والحنين في الهوى. اللسان (صبب).

(٢) في اللسان (وزر): الوزر: الملجأ، وأصل الوزر: الجبل المنيع، وكل معقلٍ وزرٌ.

(٣) الخرائد: جمع الخريدة. والخريدة من النساء: البكر التي لم تمسس قطّ، وقيل: هي الحيية الطويلة السكوت الخافضة الصوت الخفرة المتسترة. اللسان (خرد).

(٤) يرقلون: من الإرقال، وهو ضرب من السير في سرعة. اللسان (رقل).

(٥) في اللسان (عطن): رجل رحب العطن وواسع العطن، أي: رحب الذراع كثير المال واسع الرحل.

(٦) اللبانة: الحاجة من همة لا من فاقة. اللسان (لبن).

على ما أُغلق مما لم تَعْلَق به ظُفْر كلّ ذي ذهنٍ خطير، ولست أنا أوّل مَن منَّ الله تعالى عليه بذلك، ولا آخر من سلك في هاتيك المسالك، فكم وكم للزمان وُلِدَ مثلي، وكم تفضَّل الفردُ عزَّ شأنه على كثيرٍ بأضعاف فضلي:

ألا إنَّـمـا الأيّـامُ أبـنـاءُ واحِـدٍ   وهـذي الـلـيـالـي كُـلُّـهـا أَخَـوَاتُ[١]

إلا أنَّ رياضَ هذه الأعصار عراها إعصار، وحياضَ تيك الأمصار اعتراها اعتصار، فصار العلم بالعَيُّوق[٢]، والعلماء أعزُّ من بيض الأنوق[٣]، والفضل معلَّقٌ بأجنحة النسور، وميِّتُ حيِّ الأدب لا يرجى له نشور:

كَأَنْ لَم يَكُنْ بينَ الحَجُونِ إلى الصَّفا   أَنِيسٌ ولَـمْ يَسْـمُـرْ بِـمـكَّـةَ سـامـر[٤]

ولكنَّ الملك المنَّان أبقى من فضله الكثير قليلاً من ذوي العرفان، في هذه الأزمان، دينهم اقتناص الشوارد، وديدنهم افتضاض أبكار الفوائد، يَروون فيَرْوون، ويقدحون فيُوْرون، لكلٍّ منهم مزيَّة لا يستتر نَوْرُها، ومرتبة لا ينتثر نُورها، طالما اقتطفتُ من أزهارهم، واقتبستُ من أنوارهم، وكم صَدْرٍ منهم أودعتُ علمَه صدري، وحِبرٍ فيهم أفنيتُ في فوائده حبري، ولم أزل مدةً على هذه الحال، لا أعبأ بما عبا لي مما قيل أو يقال، كتاب الله لي أفضل مؤانس، وسميري إذا احلولكت ظلمة الحنادس[٥]:

نـعـم الـسَّـمِـيْـرُ كـتـابُ الله إنَّ لـه   حَلاوةً هي أحلى مِنْ جَنَى الضَّرَبِ[٦]

---

(١) البيت لأبي العلاء المعري، كما في شروح سقط الزند ٣/ ١٠٣٨.

(٢) العيوق: كوكب أحمر مضيء بحيال الثريا في ناحية الشمال، ويطلع قبل الجوزاء. اللسان: (عوق).

(٣) الأنوق: العقاب والرخمة، وهو أعز من بيض الأنوق؛ لأنها تحرزه فلا يكاد يُظفر به، لأن أوكارها في القلل الصعبة. القاموس (أنق).

(٤) البيت لمضاض بن عمرو الجرهمي، وهو في جمهرة أشعار العرب ١/ ٨٣، والأغاني ١٥/ ١٨، ومعجم البلدان ٢/ ٢٢٥، وفيه: الحجون: جبل بأعلى مكة عنده مدافن أهلها. والصفا: أحد الجبلين المشهورين، وهما الصفا والمروة بين بطحاء مكة والمسجد الحرام.

(٥) الحنادس: جمع الحندس، وهي الظلمة، وفي الصحاح: الليل الشديد الظلمة. اللسان (حندس).

(٦) الضرب: العسل الأبيض. اللسان (ضرب).

بهِ فُنونُ المعاني قَدْ جُمِعْنَ فَما ... تَفْتُر مِنْ عَجبٍ إلا إلى عَجَبِ
أمرٌ ونهيٌ و أمثالٌ ومَوْعِظةٌ ... وحِكْمَةٌ أُودِعَتْ في أفْصَحِ الكُتُبِ
لَطائِفٌ[1] يَجْتَلِيْها كُلُّ ذِي بَصَرٍ ... وَرَوْضَةٌ يَجْتَنِيْها كُلُّ ذي أَدَبِ[2]

وكانت كثيراً ما تحدِّثني في القديم نفسي أن أحبس في قفص التحرير ما اصطاده الذهن بشبكة الفكر، أو اختطفه باز الإلهام في جوِّ حدسي، فأتعلَّل تارةً بتشويش البال بضيق الحال، وأخرى بفرط الملال لسعة المجال، إلى أن رأيت في بعض ليالي الجمعة من رجب الأصم[3] سنةَ الألف والمئتين والاثنتين والخمسين بعد هجرة النبيِّ ﷺ رؤيةً لا أعدُّها أضغاث أحلام، ولا أحسبها خيالات أوهام، أنَّ الله جل شأنه وعَظُمَ سلطانه، أمرني بطيِّ السموات والأرض، ورَتْقِ فتقهما على الطول والعرض، فرفعتُ يداً إلى السماء وخفضتُ الأخرى إلى مستقرِّ الماء، ثم انتبهت من نومتي وأنا مستعظمٌ رؤيتي، فجعلت أُفتِّش لها عن تعبير، فرأيت في بعض الكتب أنها إشارة إلى تأليف تفسير، فرددتُ حينئذٍ على النفس تعلُّلَها القديم، وشرعت مستعيناً بالله تعالى العظيم، وكأني إن شاء الله تعالى عن قريبٍ عند إتمامه بعون عالم سِرِّي ونجواي، أنادي وأقول غير مبالٍ بتشنيع جهول: هذا تأويل رؤياي.

وكان الشروع في الليلة السادسة عشرة من شعبان المبارك من السنة المذكورة، وهي السنة الرابعة والثلاثون من سنيِّ عمري جعلها الله تعالى بِسَنى لطفه معمورةً، وقد تشرَّف الذهن المشتَّتُ بتأليفه، وأُحكمتْ غرف مغاني المعاني بمحكم ترصيفه، زمنَ خلافة خليفة الله الأعظم، وظلِّه المبسوط على خليقته في العالم، مجدِّد نظام القواعد المحمدية، ومحدِّد جهات العدالة الإسلامية، سورةِ الحمد الذي أظهره الرحمن في صورة الملك، لكسر سَوْرة الكافرين، وآيةِ السيف الذي عوَّده الفاطرُ الفتحَ والنصر، وأيَّده بمرسلات الذاريات في كل عصر، فويلٌ للمنافقين من نازعات أرواحهم، إذا عبس صمصام عزمه المتين، حضرة مولانا السلطان ابن السلطان،

---

(١) اللطائف: جمع اللطيفة، وهي من الكلام ما غمض معناه وخفي. اللسان (لطف).

(٢) الأبيات في البحر المحيط ١/ ٤.

(٣) كانت العرب تسمّي رجباً: الأصم، لأنه كان لا يسمع فيه صوت مستغيث، ولا حركة قتال، ولا قعقعة سلاح، لأنه من الأشهر الحرم. اللسان (صمم).

سلطان الثقلين وخادم الحرمين، المجدِّد الغازي محمود خان العدلي ابن السلطان عبد الحميد خان، أيَّده الرحمن، وأبَّد ملكه ما دام الدوران، آمين.

وبعد أن أبرمتُ حبل النية، ونشرت مطوى الأمنية، وعرا المخاضُ قريحةَ الأذهان، وقَرُبَ ظهور طفل التفسير للعيان، جعلتُ أُفكِّر ما اسمه، وبماذا أدعوه إذا وضعته أُمُّه؟ فلم يظهر لي اسم تهتشُّ له الضمائر، وتبتشُّ من سماعه الخواطر، فعرضتُ الحال لدى حضرة وزير الزَّوراء[1]، ونَوْر حديقة البهاء، ونُور حَدَقة الوزراء، آيةِ الله التي لا تنسخها آية، وربِّ النُّهى الذي ليس له نهاية، وصاحب الأخلاق التي مَلَكَ بها القلوب، ومَعدِن الأذواق التي يكاد أن يَعلم معها الغيوب، مولانا علي رضا باشا، لا زال له الرضا غطاءً وفراشاً، فسمَّاه على الفور، وبديهةُ ذهنه تغني عن الغور: «**روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**».

فيا له اسمٌ ما أسماه، نسأل الله تعالى أن يطابقه مسمَّاه، وأحمدُ الله تعالى حمداً غضًّا، وأُصلِّي وأسلِّم على نبيِّه النبيه حتى يرضى.

وقد آن وقتُ الشروع في المقصود، مقدِّماً عليه عدَّة فوائد يليق أن تُكتبَ بسواد العيون على صفحات الخدود، فأقول:

الفائدة الأولى

في معنى التفسير والتأويل وبيان الحاجة إلى هذا العلم وشرفه.

أما معناهما: فالتفسير تفعيلٌ من الفَسْر. وهو لغة: البيان والكشف. والقول بأنه مقلوب السَّفْر مما لا يُسفَرُ له وجه، ويطلق التفسير على التَّعرية للانطلاق، يقال: فسَّرتُ الفرس، إذا عرَّيته لينطلق. ولعلَّه يرجع لمعنى الكشف كما لا يخفى، بل كلُّ تصاريف حروفه لا تخلو عن ذلك كما هو ظاهر لِمن أمعن النظر، ورسموه بأنه علمٌ يُبحَثُ فيه عن كيفيَّة النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية

---

(١) في (م): الوزراء. والزوراء: مدينة ببغداد في الجانب الشرقي، سميت الزوراء لازورار في قبلتها؛ وقيل: الزوراء: مدينة أبي جعفر المنصور، وهي في الجانب الغربي ببغداد. معجم البلدان ٣/ ١٥٦.

والتركيبية، ومعانيها التي تُحمَلُ عليها حالةَ التركيب، وتتمّات لذلك، كمعرفة النسخ، وسبب النُّزول، وقصَّةٍ تُوضِّح ما أُبهم في القرآن، ونحو ذلك.

والتأويل: من الأَوْل وهو الرجوع، والقول بأنه من الإيالة: وهي السياسة، كأنَّ المؤوِّل للكلام ساس الكلام ووضع المعنى فيه موضعَه، ليس بشيء.

واختُلف في الفرق بين التفسير والتأويل، فقال أبو عبيدة[١]: هما بمعنى. وقال الراغب[٢]: التفسير أعمُّ، وأكثرُ استعماله في الألفاظ ومفرداتها في الكتب الإلهية وغيرها، والتأويل في المعاني والجمل في الكتب الإلهية خاصة.

وقال الماتريديّ: التفسير: القطع بأنَّ مرادَ الله تعالى كذا، والتأويل: ترجيحُ أحد المحتملات بدون قطع[٣]. وقيل: التفسير ما يتعلَّق بالرواية، والتأويل ما يتعلق بالدراية. وقيل غير ذلك.

وعندي أنه إن كان المراد الفرقَ بينهما بحسب العرف، فكلُّ الأقوال فيه ما سمعتَها وما لم تَسمَعْها مخالفةٌ للعرف اليوم، إذ قد تعارف من غير نكير أنَّ التأويل إشارةٌ قدسية ومعارفُ سبحانية، تنكشف من سُجُف العبارات للسالكين، وتنهلُّ من سُحُب الغيب على قلوب العارفين، والتفسير غيرُ ذلك.

وإن كان المراد الفرقَ بينهما بحسب ما يدل عليه اللفظ مطابقةً، فلا أَظنُّك في مِريةٍ من ردِّ هذه الأقوال، أو بوجهٍ ما، فلا أراك ترضى إلا أنَّ في كلِّ كشفٍ إرجاعاً وفي كلِّ إرجاعٍ كشفاً، فافهم.

وأما بيان الحاجة إليه فلأنَّ فهمَ القرآن العظيم ـ المشتمل على الأحكام الشرعية

---

(١) هو معمر بن المثنَّى التيمي مولاهم، البصري النحوي صاحب التصانيف، له: مجاز القرآن، وغريب الحديث، ومقتل عثمان، وغيرها، توفي سنة (٢٠٩هـ). السير ٩/ ٤٤٥. وكلامه في مجاز القرآن ١/ ٨٦.

(٢) هو أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الأصفهاني، له: جامع التفاسير، والأخلاق، ومفردات ألفاظ القرآن، وغيرها، توفي سنة (٥٠٢هـ). السير ١٨/ ١٢٠، والأعلام ٢/ ٢٥٥. والكلام بنحوه في مفردات ألفاظ القرآن له ص٦٣٦، والبرهان للزركشي ٢/ ١٤٩.

(٣) الكلام بنحوه في تأويلات أهل السنة ١/ ١ لأبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي الحنفي المتوفى سنة (٣٣٣هـ)، له: التوحيد، وأوهام المعتزلة، والجدل، وغيرها. الأعلام ٧/ ١٩.

التي هي مدارُ السعادة الأبديَّة، وهو العروةُ الوثقى والصراطُ المستقيم ـ أمرٌ عسير لا يُهتدى إليه إلا بتوفيقٍ من اللطيف الخبير، حتى إنَّ الصحابة ﷺ على علوِّ كَعْبهم في الفصاحة، واستنارة بواطنهم بما أشرقَ عليها من مشكاة النبوة، كانوا كثيراً ما يرجعون إليه ﷺ بالسؤال عن أشياء لم يُعرِّجوا عليها، ولم تصلْ أفهامهم إليها، بل ربما التبس عليهم الحال، ففهموا غيرَ ما أراده الملك المتعال، كما وقع لعَديٍّ بن حاتم في الخيط الأبيض والأسود، ولا شك أنَّا محتاجون إلى ما كانوا محتاجين إليه وزيادة.

وأما بيان شرفه: فلأنَّ شرف العلم بشرف موضوعه، وشرفِ معلومه وغايته وشدَّة الاحتياج إليه، وهو حائزٌ لجميعها، فإنَّ موضوعَهُ كلامُ الله تعالى، وماذا عسى أن يقال فيه؟ ومعلومَهُ ـ مع أنه مراد الله تعالى الدالُّ عليه كلامه ـ جامعٌ للعقائد الحقَّة والأحكام الشرعية وغيرها، وغايتَهُ الاعتصامُ بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها، والوصولُ إلى سعادة الدارين. وشدَّةَ الاحتياج إليه ظاهرةٌ مما تقدَّم، بل هو رئيس جميع العلوم الدينية؛ لكونها مأخوذةً من الكتاب، وهي تحتاج من حيثُ الثبوتُ أو من حيث الاعتداد إلى علم التفسير، وهذا لا ينافي كونَ الكلام رئيسها أيضاً؛ لأنَّ علمَ التفسير ـ لتوقُّفه على ثبوت كونه تعالى متكلِّماً ـ يحتاج إلى الكلام، والكلامُ لتوقُّف جميع مسائله من حيث الثبوت أو الاعتداد على الكتاب، يتوقف على التفسير، فيكون كلٌّ منهما رئيساً للآخر من وجه، على أنَّ رياسة التفسير ـ بناءً على ذلك الشرف ـ مما لا ينتطح فيه كبشان.

وأما الآثار الدالة على شرفه فكثيرة: أخرج ابن أبي حاتم(١) وغيره من طريق ابن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ﴾ [البقرة:٢٦٩] قال: المعرفة بالقرآن، ناسخه و منسوخه، ومُحكَمه ومتشابهه، ومقدَّمه ومؤخَّره، وحلاله وحرامه، وأمثاله. وأخرج أبو عبيد(٢) عن الحسن قال: ما أنزل الله آية إلا وهو يحبُّ أن تُعلَم فيما أُنزلت وما أراد بها.

---

(١) في تفسيره ٢/ ٥٣١.
(٢) هو القاسم بن سلَّام الهروي الحافظ صاحب التصانيف، قرأ القرآن على الكسائي وغيره، وأخذ اللغة عن أبي عبيدة وأبي زيد وجماعة، له: الأموال، والطهور، وغريب الحديث، وغيرها، توفي سنة (٢٢٤هـ). السير ١٠/ ٤٩٠. والخبر في فضائل القرآن له ص٤٢.

وأخرج ابن أبي حاتم[1] عن عمرو بن مُرَّة قال: ما مررت بآيةٍ لا أعرفها إلا أحزنتني، لأني سمعت الله يقول: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت:٤٣]. إلى غير ذلك.

الفائدة الثانية

فيما يحتاجه التفسير، ومعنى التفسير بالرأي، وحكمُ كلام السادة الصوفية في القرآن.

فأما ما يحتاجه التفسير فأمور:

الأول: علم اللغة؛ لأنَّ به يُعرف شرحُ مفردات الألفاظ ومدلولاتها[2] بحسب الوضع، ولا يكفي اليسير؛ إذ قد يكون اللفظ مشتركاً، وهو يعلم أحد المعنيين والمراد الآخر، فمَن لم يكن عالماً بلغات العرب لا يحلُّ له التفسير كما قاله مجاهد، وينكِّل كما قاله مالك[3]، وهذا مما لا شبهة فيه. نعم روي عن أحمد أنه سئل عن القرآن يمثِّلُ له الرجل ببيت من الشعر؟ فقال: ما يعجبني. وهو ليس بنصٍّ في المنع عن بيان المدلول اللغوي للعارف كما لا يخفى.

الثاني: معرفة الأحكام التي للكلم العربية من جهة أفرادها وتركيبها، ويؤخذ ذلك من علم النحو. أخرج أبو عبيدة[4] عن الحسن أنه سئل عن الرجل يتعلَّم العربية يلتمس بها حُسنَ المنطق ويقيم بها قراءته. فقال: حَسَنٌ، فتعلَّمْها فإنَّ الرجل يقرأ الآية فيعيا بوجهها، فيهلك فيها. وفي قصة أبي الأسود[5] ما يغني عن الإطالة.

الثالث: علم المعاني والبيان والبديع، ويُعرف بالأول خواصُّ تراكيب الكلام من جهة إفادتها المعنى. وبالثاني خواصُّها من حيث اختلافها. وبالثالث وجوه تحسين الكلام، وهو الركن الأقْومُ واللازِمُ الأعظمُ في هذا الشأن، كما لا يخفى ذلك على من ذاق طعم العلوم ولو بطرف اللسان.

---

(١) في تفسيره ٩/ ٣٠٦٤.

(٢) في (م): ومعلولاتها.

(٣) أخرج قوله البيهقي في شعب الإيمان (٢٢٨٧).

(٤) كذا في الأصل و (م): عبيدة، والخبر في فضائل القرآن لأبي عبيد ص٢٠٩-٢١٠.

(٥) هو أبو الأسود الدؤلي، وقصته مع ابنته مشهورة.

الرابع: تعيينُ مبهمٍ وتبيين مُجمَلٍ وسببِ نزولٍ ونسخٍ، ويؤخذ ذلك من علم الحديث.

الخامس: معرفة الإجمال والتبيين، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، ودلالة الأمر والنهي، وما أشبه هذا، وأخذوه من أصول الفقه.

السادس: الكلام فيما يجوز على الله، وما يجب له، وما يستحيل عليه، والنظرُ في النبوَّة، ويؤخذ هذا من علم الكلام، ولولاه يقع المفسِّر في ورطات.

السابع: علم القراءات؛ لأنه به يُعرف كيفية النطق بالقرآن، وبالقراءات تُرجَّح بعض الوجوه المحتملة على بعض.

هذا وعدَّ السيوطيُّ مما يحتاج إليه المفسِّر علمَ التصريف وعلم الاشتقاق. وأنا أظنُّ أنَّ المهارة ببعض ما ذكرنا، يترتَّب عليها ما يترتَّب عليهما من الثمرة. وعدَّ أيضاً علمَ الفقه ولمَ يعدَّه غيرُهُ، ولكلٍّ وجهة. وعدَّ علمَ الموهبة أيضاً من ذلك، قال: وهو علم يورثه الله تعالى لِمَن عمل بما علم، وإليه الإشارة بالحديث: «من عمل بما علم أورثه الله عِلمَ ما لم يعلم»[١]. ثم قال: ولعلك تستشكل علمَ الموهبة، وتقول: هذا شيءٌ ليس في قدرة الإنسان تحصيله، وليس كما ظننتَ، والطريق في تحصيله ارتكابُ الأسباب الموجبة له من العمل والزهد. . .، إلى آخر ما قال[٢].

وفيه أنَّ علمَ الموهبة بعد تسليم أنه كسبيٌّ، إنما يحتاج إليه في الاطلاع على الأسرار لا في أصل فهم معاني القرآن، كما يُفهمه كلام «البرهان»[٣]، وكثيرٌ من المفسرين بصدد الثاني.

والواقفون على الأسرار - وقليلٌ ما هم - لا يستطيعون التعبير عن كثيرٍ مما أُفيض عليهم فضلاً عن تحريره وإقامةِ البرهان عليه، على أنَّ ذلك تأويلٌ لا تفسير، فلعلَّ السيوطيَّ أراد من عبارته معنًى آخر يظهر لك بالتدبر، فتدبَّر.

---

(١) أخرجه أبو نعيم في الحلية ١٠/ ١٥ من حديث أنس ﷺ، وذكر أن بعض الرواة سمع أحمد ابن حنبل يذكر هذا الكلام عن بعض التابعين عن عيسى بن مريم عليه السلام، فتوهم أنه ذكره عن النبي ﷺ، فوضع هذا الإسناد عليه لسهولته وقربه، وهو عن يزيد بن هارون، عن حميد، عن أنس. قال أبو نعيم: وهذا الحديث لا يحتمل بهذا الإسناد عن أحمد ابن حنبل.

(٢) الإتقان في علوم القرآن ٢/ ١٨٠-١٨١.

(٣) البرهان في علوم القرآن للزركشي ٢/ ١٨٠. وكتب في هامش الأصل في هذا الموضع: قال فيه: اعلم أن الله تعالى يجعل للعبد فهم معاني الوحي، ولا يظهر له أسراره وفي قلبه بدعة أو كبر أو هوى. . .إلخ، وهذا الكلام منقول من البرهان.

وأما التفسير بالرأي: فالشائع المنع عنه، واستُدلَّ عليه بما أخرجه أبو داود والترمذيُّ والنسائيُّ من قوله ﷺ: «من تكلَّم في القرآن برأيه فأصاب، فقد أخطأ»[1] وفي رواية عن أبي داود: «من قال في القرآن بغير علم، فليتبوَّأ مقعده من النار[2]» ولا دليل في ذلك.

أما أوّلاً: فلأنَّ في صحة الحديث الأول مقالاً، قال في «المدخل»: في صحته نظر، وإن صحَّ فإنما أراد به ـ والله تعالى أعلم ـ: فقد أخطأ الطريقَ، إذ الطريقُ الرجوع في تفسير ألفاظه إلى أهل اللغة، وفي نحو الناسخ والمنسوخ إلى الأخبار، وفي بيان المراد منه إلى صاحب الشرع، فإن لَم يجد هناك وهنا، فلا بأس بالفكرة؛ ليستدلَّ بما ورد على ما لم يرد. أو أراد: من قال بالقرآن قولاً يوافق هواه، بأن يجعل المذهب أصلاً والتفسيرَ تابعاً له، فيردُّ إليه بأيِّ وجه، فقد أخطأ، فالباء على ذلك سببية. أو يقال: ذلك في المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، أو في الجزم بأنَّ مرادَ الله تعالى كذا، على القطع من غير دليل.

وأما الحديث الثاني فله معنيان: الأول: من قال في مشكل القرآن بما لا يعلم فهو متعرِّضٌ لسخط الله تعالى، والثاني ـ وصُحِّح ـ: من قال في القرآن قولاً يعلم أنَّ الحق غيرُه فليتبوَّأ مقعده من النار.

وأما ثانياً: فلأنَّ الأدلَّة على جواز الرأي والاجتهاد في القرآن كثيرةٌ، وهي تعارض ما يُشعر بالمنع، فقد قال تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣] وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: ٢٤] وقال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [ص: ٢٩].

وأخرج أبو نعيم وغيره من حديث ابن عباس: «القرآن ذلولٌ ذو وجوه،

---

(١) سنن أبي داود (٣٦٥٢)، وسنن الترمذي (٢٩٥٢)، وسنن النسائي الكبرى(٨٠٣٢)، من حديث جندب بن عبد الله البجلي رضي الله عنه.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه برواية ابن العبد، كما في التحفة ٤/ ٤٢٣، وأخرجه أيضاً الترمذي (٢٩٥٠)، والنسائي في الكبرى (٨٠٣٠)، وهو من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

فاحملوه على أحسن وجوهه»[١]. وقد دعا رسول الله ﷺ لابن عباس بقوله: «اللهم فقِّهه في الدين وعلِّمْه التأويل»[٢].

وقد روي عن علي كرم الله وجهه أنه سئل: هل خصَّكم رسول الله ﷺ بشيء؟ فقال: ما عندنا غيرُ ما في هذه الصحيفة، أو فهمٌ يؤتاه الرجل في كتابه[٣]. إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة.

والعجب كل العجب ممن[٤] يزعم أنَّ علم التفسير مضطرٌّ إلى النقل في فهم معاني التراكيب، ولم ينظر إلى اختلاف التفاسير وتنوُّعها، ولم يعلم أنَّ ما ورد عنه ﷺ في ذلك كالكبريت الأحمر.

فالذي ينبغي أن يعوَّل عليه أنَّ من كان متبحِّراً في علم اللسان مترقِّياً منه إلى ذوق العرفان، وله في رياض العلوم الدينية أوفَى مرتع، وفي حياضها أصفى مَكْرَع، يدرك إعجاز القرآن بالوجدان لا بالتقليد، وقد غدا ذهنه لِمَا أُغلق من دقائق التحقيقات أحسن إقليد، فذاك يجوز له أن يرتقي من علم التفسير ذروته، ويمتطي منه صهوته، وأما من صرف عمره بوساوس أرسطاطاليس، واختار شوك القنافذ على ريش الطواويس، فهو بمعزِلٍ عن فهم غوامض الكتاب، وإدراك ما تضمَّنه من العجب العجاب.

وأما كلام السادة الصوفية في القرآن فهو من باب الإشارات إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك، ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، وذلك من كمال الإيمان ومحض العرفان، لا أنهم اعتقدوا أنَّ الظاهرَ غيرُ مرادٍ أصلاً و إنما المراد الباطن فقط، إذ ذاك اعتقادُ الباطنية الملاحدة، توصَّلوا به إلى نفي الشريعة بالكلية، وحاشى ساداتنا من ذلك، كيف وقد حضُّوا على حفظ التفسير الظاهر، وقالوا: لا بد منه أوّلاً؛ إذ لا يُطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر، ومن ادَّعى فهمَ أسرار القرآن قبل إحكام التفسير الظاهر، فهو كمن ادَّعى البلوغَ إلى صدر البيت قبل أن يجاوز الباب.

---

(١) أخرجه الدارقطني (٤٢٧٦)، ولم نقف عليه عند أبي نعيم.

(٢) أخرجه أحمد (٢٣٩٧). وأخرجه البخاري (١٤٣) دون قوله: «وعلمه التأويل»، وهو عند مسلم (٢٤٧٧) بلفظ: «اللهم فقِّهه».

(٣) أخرجه أحمد (٥٩٩)، والبخاري (٦٩٠٣).

(٤) في (م): مما.

ومما يؤيد أنَّ للقرآن ظاهراً وباطناً ما أخرجه ابن أبي حاتم من طريق الضحاك عن ابن عباس قال: إنَّ القرآن ذو شجونٍ وفنون، وظهورٍ وبطون، لا تنقضي عجائبه، ولا تُبلَغ غايته، فمن أوغل فيه برفقٍ نجا، ومن أوغل فيه بعنفٍ هوى، أخبارٌ وأمثال، وحلال وحرام، وناسخ ومنسوخ، ومحكَم ومتشابه، وظهر وبطن، فَظَهرُه التلاوة، وبطنه التأويل، فجالسوا به العلماء وجانبوا به السفهاء[١].

وقال ابن مسعود: من أراد علم الأوَّلين والآخرين فلْيَثْلُ القرآن[٢]. ومن المعلوم أن هذا لا يحصل بمجرد تفسير الظاهر.

وقد قال بعض من يوثق به: لكلِّ آية ستون ألف فهم. وروي عن الحسن قال: قال رسول الله ﷺ: «لكلِّ آية ظهر وبطن، ولكلِّ حرف حدٌّ، ولكلِّ حدٍّ مَطْلَع»[٣].

قال ابن النقيب[٤]: إنَّ ظهرها ما ظهر من معانيها لأهل العلم بالظاهر، وباطنها ما تضمَّنته من الأسرار التي أطلع الله تعالى عليها أرباب الحقائق.

ومعنى قوله: «ولكل حرف حدّ»: أنَّ لكل حرف منتهى فيما أراده الله تعالى من معناه. ومعنى قوله: «ولكل حد مطلع»: أنَّ لكل غامض من المعاني والأحكام مطلعاً يتوصل به إلى معرفته ويوقف على المراد به، وقيل في رواية: «لكل آية ظهر وبطن وحد ومطلع»[٥].

---

(١) الدر المنثور ٢/ ٦، والضحاك لم يسمع من ابن عباس، وينظر ما سيأتي بعد تعليقين.

(٢) أخرجه أحمد في الزهد ص١٩٦، والطبراني في الكبير (٨٦٦٦)، والبيهقي في شعب الإيمان (١٩٦٠) بلفظ: فلْيُثَوِّر القرآن، وتثوير القرآن: قراءته ومفاتشة العلماء به في تفسيره ومعانيه. تهذيب اللغة ١٥/ ١١٠.

(٣) أخرجه نعيم بن حماد في زوائده على الزهد لابن المبارك (٩٤). و أخرجه عبد الرزاق في المصنف (٥٩٦٥) عن الحسن قوله. وقد ذكر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور حديث الحسن وخبر ابن عباس في التحرير والتنوير ١/ ٣٤، ثم قال: لم يصح ما روي عن النبي ﷺ بَلْهَ المروي عن ابن عباس، على أن قول ابن عباس: فظهره التلاوة وبطنه التأويل. قد أوضح مراده ـ إن صح عنه ـ بأن الظهر هو اللفظ والبطن هو المعنى.

(٤) هو محمد بن سليمان بن الحسن، أبو عبد الله البلخي الأصل المقدسي الحنفي، وقوله في الإتقان ٢/ ١٢٢٠. وينظر طبقات المفسرين للداودي ٢/ ١٤٤.

(٥) ذكره ابن عبد البر في التمهيد ٨/ ٢٨٢ عن ابن مسعود ﷺ مرفوعاً بنحوه.

والمذكور بوساطة الألفاظ وتأليفاتها وضعاً وإفادة، وجعلها طرقاً إلى استنباط الأحكام الخمسة هو الظهرُ، وروحُ الألفاظ ـ أعني الكلام المعتلي عن المدارك الآلية بجواهر الروح القدسية ـ هو البطن، وإليه الإشارة بقول الأمير السابق.

والحدُّ إما بين الظهر والبطن يرتقى منه إليه، وهو المدرك بالجمعية من الجمعية، وإما بين البطن والمطلع، فالمطلع مكان الاطلاع من الكلام النفسي إلى الاسم المتكلم المشار إليه بقول الصادق(١): لقد تجلَّى الله تعالى في كتابه لعباده ولكن لا يبصرون. والحدُّ بينهما يرتقى به من البطن إليه عند إدراك الرابطة بين الصفة والاسم، واستهلاك صفة العبد تحت تجلِّيات أنوار صفة المتكلم تعالى شأنه.

وقيل: الظهر التفسير والبطن التأويل، والحد ما تتناهى إليه الفهوم من معنى الكلام، والمطلع ما يصعد إليه منه فيطلع على شهود الملك العلام. انتهى.

فلا ينبغي لِمَن له أدنى مُسكةٍ من عقل، بل أدنى ذرَّةٍ من إيمان، أن ينكر اشتمال القرآن على بواطن يفيضها المبدأ الفياض على بواطن من شاء من عباده، ويا ليت شعري ماذا يصنع المنكِر بقوله تعالى: ﴿وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام:١٥٤]، وقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام:٣٨]؟

ويالله تعالى العجب، كيف يقول باحتمال ديوان المتنبي وأبياته المعاني الكثيرة، ولا يقول باشتمال قرآن النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم وآياته ـ وهو كلام رب العالمين المنزل على خاتم المرسلين ـ على ما شاء الله تعالى من المعاني المحتجبة وراء سرادقات تلك المباني؟! ﴿سُبْحَٰنَكَ هَٰذَا بُهْتَٰنٌ عَظِيمٌ﴾ [النور:١٦]، بل ما من حادثةٍ تُرسَمُ بقلم القضاء في لوح الزمان، إلا وفي القرآن العظيم إشارةٌ إليها، فهو المشتمل على خفايا الملك والملكوت، وخبايا قدس الجبروت(٢).

وقد ذكر ابن خلِّكان في «تاريخه» أنَّ السلطان صلاح الدين لما فتح مدينة حلب أنشد القاضي محيي الدين قصيدةً بائية أجاد فيها كلَّ الإجادة، وكان من جملتها:

وَفَتْحُكَ القلعةَ الشَّهباءَ في صَفَرٍ مُبشِّرٌ بفتوحِ القُدْسِ في رَجَبِ

---

(١) هو جعفر بن محمد الصادق، وقوله في تفسير ابن عربي ١/ ٢٤.
(٢) ينظر ما سلف في مقدمتنا لهذا الكتاب عند الكلام عن التفسير الإشاري.

فكان كما قال، فسئل القاضي: من أين لك هذا؟ فقال: أخذته من تفسير ابن برجان[1] في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝٣ فِى بِضْعِ سِنِينَ﴾ [الروم:١-٤] قال المؤرِّخ: فلم أزل أتطلب التفسير المذكور حتى وجدته على هذه الصورة، وذكَر له حساباً طويلاً وطريقاً في استخراجه[2].

وله نظائر كثيرة، ومن المشهور استنباط ابن الكمال فتحَ مصر على يد السلطان سليم من قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِى ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِىَ ٱلصَّٰلِحُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠٥].

فالإنصاف كلُّ الإنصاف التسليمُ للسادة الصوفية ـ الذين هم مركزٌ للدائرة المحمدية ـ ما هم عليه، واتِّهام ذهنك السقيم فيما لم يصل لكثرة العوائق والعلائق إليه.

وإذا لَمْ تَرَ الهلالَ فَسلِّمْ لأناسٍ رأوه بالأبصارِ

وسيأتي تتمة لهذا البحث إن شاء الله تعالى، والله الهادي إلى سواء السبيل.

الفائدة الثالثة

اعلم أنَّ لكتاب الله تعالى أسماء أنهاها شَيذَلة[3] في البرهان[4] إلى خمسة وخمسين اسماً، وذكر السيوطيُّ بعد عدِّها في الإتقان[5] وجوهَ تسميته بها، ولم يذكر غير ذلك.

---

(١) هو عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي الرجال، أبو الحكم اللخمي الإفريقي، ثم الإشبيلي، الصوفي، المتوفى سنة (٥٣٦هـ). طبقات المفسرين للداودي ١/ ٣٠٠.

(٢) وفيات الأعيان ٤/ ٢٢٩-٢٣٠. ولكن ابن خلكان قد قال كلاماً يشكك فيه بقول ابن برجان، وفي كونه قد قاله أصلاً، فإنه بعد قوله: حتى وجدته على هذه الصورة، قال: لكن كان هذا الفصل مكتوباً في الحاشية بخطٍّ غير الأصل، ولا أدري هل كان من أصل الكتاب أم هو ملحق به؟ وذكر له حساباً طويلاً وطريقاً في استخراج ذلك حتى حرره من قوله: ﴿فِى بِضْعِ سِنِينَ﴾. اهـ.

(٣) هو عُزيزي بن الملك بن منصور، أبو المعالي الواعظ، له تصانيف كثيرة، توفي سنة (٤٩٤هـ). طبقات الشافعية ٥/ ٢٣٥.

(٤) ١/ ٢٧٣ وما بعدها.

(٥) ١/ ١٥٩.

وعندي أنها كلُّها ترجع بعد التأمل الصادق إلى القرآن والفرقان، رجوعَ أسماء الله تعالى إلى صفتي الجمال والجلال، فهما الأصل فيها.

وقد اختلف الناس في تحقيق لفظ القرآن، فالمرويُّ عن الشافعي وبه قال جماعة: أنه اسم علم غيرُ مشتقٍّ خاصٌّ بهذا الكلام المنَزَّل على النبيِّ المرسل ﷺ، وهو معرفٌ غير مهموز عنده، كما حكاه عنه البيهقيُّ والخطيب وغيرهما.

والمنقول عن الأشعري وأقوام: أنه مشتقٌّ من قرنتُ الشيء بالشيء: إذا ضممته إليه، وسُمِّي به عندهم لقِران السور والآيات والحروف فيه بعضها ببعض.

وقال الفرَّاء[١]: هو مشتقٌّ من القرائن، لأنَّ الآيات فيه يصدِّق بعضها بعضاً، ويشبه بعضها بعضاً. وهو على هذين القولين بلا همزٍ أيضاً، ونونه أصلية.

وقال الزجَّاج[٢]: هذا القول غلط، والصواب أنَّ ترك الهمزة فيه من باب التخفيف، ونقلِ حركتها إلى ما قبلها. فهو عنده وصفٌ مهموز على فعلان، مشتقٌّ من القَرْء بمعنى الجمع، ومنه قرأتُ الماء في الحوض: إذا جمعته. وسُمِّي به لأنه جَمَع السور كما قال أبو عبيدة[٣]، أو ثمرات الكتب السالفة كما قال الراغب[٤]، أو لأنَّ القارئ يُظهره مِن فيه، أخْذاً من قولهم: ما قرأتِ الناقة سلًى قطّ[٥]، كما حكي عن قطرب.

وعند اللِّحيانيِّ[٦] وجماعة: هو مصدر، كالغفران، سُمِّي به المقروء تسميةَ المفعول بالمصدر.

---

(١) يحيى بن زياد بن عبد الله الأسدي مولاهم، الكوفي النحوي صاحب الكسائي، أبو زكريا، له: معاني القرآن، والبهي، وغيرهما، توفي سنة (٢٠٧هـ). السير ١٠/ ١١٨.

(٢) إبراهيم بن محمد بن السَّرِيِّ البغدادي، أبو إسحاق، تلميذ المبرِّد، له: معاني القرآن، والفرس، والاشتقاق، وغيرها، توفي سنة (٣١١هـ). السير ١٤/ ٣٦٠.

(٣) في مجاز القرآن ١/ ١.

(٤) في مفردات ألفاظ القرآن ص٦٦٩.

(٥) أي: ما رمَتْ بولد، أي: ما أسقطت ولداً، أي: ما حملت قط. الإتقان ١/ ١٦٢، وعنه نقل المصنف هذه الأقوال.

(٦) هو أبو الحسن علي بن المبارك، أخذ عن الكسائي وأبي زيد والأصمعي وغيرهم، وأخذ عنه القاسم بن سلام، له: النوادر المشهورة. بغية الوعاة ٢/ ١٨٥.

قال السيوطي: قلت: والمختار عندي في هذه المسألة ما نصَّ عليه الشافعي رضي الله عنه. انتهى[١].

وأنا متبرِّئ من حولي أقول: قولُ الزجَّاج أرقُّ من وجه؛ إذ الشائع فيه الهمز، وبه قرأ السبعة ما عدا ابن كثير، وقد وجَّه إسقاطها بما مرَّ آنفاً، ولم يوجِّه إثباتها، وكأنَّ قولَ السيوطيِّ محضُ تقليدٍ لإمام مذهبه، حيث لم يذكر الدليل ولم يوضِّح السبيل. وعندي أنه في الأصل وصفٌ أو مصدرٌ كما قال الزجَّاج واللِّحياني، لكنه نُقل وجعل علماً شخصيّاً، كما ذهب إليه الشافعي ومحقِّقو الأصوليين، وعليه لا يُعرَّف القرآن؛ لأنَّ التعريف لا يكون إلا للحقائق الكلية، ولعلَّ من عرَّفه بالكلام المنَزَّل للإعجاز بسورةٍ منه، أراد تصوير مفهوم لفظ القرآن. وكذا من قال ـ كالغزالي ـ: أنه ما نُقل بين دُفَّتي المصحف تواتراً[٢]، أراد تخصيص الاسم بأحد الأقسام الثلاثة مما نقل بين الدُّفَّتين ومما لم ينقل، كالمنسوخ تلاوته نحو: إنا أنزلنا المال لإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، وما نقل ولم يتواتر نحو: ثلاثة أيام متتابعات، ليُعلم أنَّ ذلك هو الدليل وعليه الأحكام؛ من نحو منع التلاوة والمسِّ محدِثاً. وإلا فيَرِدُ على الأول إن أريد التمييز: أنَّ كونه للإعجاز ليس لازماً بيِّناً، إذ لا يعرفه إلا الأفراد من العلماء، فضلاً عن أن يكون ذاتيًّا، فكيف يصحُّ لتعريف الحقيقة وتمييزها، وهو إنما يكون بالذَّاتيات أو باللوازم البيِّنة، وأيضاً أنَّ معرفة السورة منه متوقِّفةٌ على معرفته، فيدور.

ويَرِدُ على الثاني مثل ثاني ما ورد على الأول؛ إذ معرفة المصحف موقوفةٌ على معرفة القرآن؛ إذ ليس هو إلا ما كتب فيه القرآن، فأخذه في تعريفه دورٌ أيضاً.

هذا وقد قال ساداتنا الصوفية أفاض الله تعالى علينا من فتوحاتهم القدسية: إنَّ القرآن إشارةٌ إلى الذات التي يضمحلُّ بها جميع الصفات، فهي المجلِّي المسمَّى بالأحديَّة، أنزلها الحقُّ تعالى شأنه على نبيه محمد ﷺ ليكون مشهد الأحدية من الأكوان، ومعنى هذا الإنزال: أنَّ الحقيقة الأحدية المتعالية في ذُراها ظهرت فيه ﷺ بكمالها، وما ادُّخر عنه شيءٌ، بل أُفيض عليه الكلُّ كرماً إلهيًّا ذاتيًّا، ووصف القرآن في بعض الآيات بالكريم لذلك، إذ أيُّ كرمٍ يُضاهي هذا الكرم، وأنَّى تقاسُ هذه النعمة بسائر النعم.

---

(١) الإتقان ١/ ٥٠-٥١.

(٢) ينظر المستصفى ١/ ١٠١.

وأما القرآن الحكيم فهوية الحقائق الإلهية، يعرج العبد بالتحقق بها في الذات شيئاً فشيئاً على ما اقتضته الحكمة، وإلى ذلك أشار الحقُّ تعالى بقوله: ﴿وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا﴾ [الفرقان:٣٢] وهذا الحكم لا ينقطع أبداً؛ إذ لا يزال العبد في ترقٍّ، والحقُّ في تجلٍّ، فسبحان من لا تُقيِّدهُ الأكوان، وهو كلّ يوم في شان.

وأما القرآن العظيم في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ﴾ [الحجر:٨٧] فهو إشارةٌ إلى الجملة الذاتية، لا باعتبار النزول ولا باعتبار المكانة، بل مطلق الأحدية الذاتية التي هي في مطلق الهوية الجامعة لجميع المراتب والصفات والشؤون والاعتبارات، ولهذا قُرِنَ بالعظيم.

وأما السبع المثاني: فهو ما ظهر عليه في وجوده من التحقق بالصفات السبع. وأما قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [الرحمن:١-٢] فهو إشارة إلى أنَّ العبد إذا تجلَّى عليه الرحمن، وجد لذَّةً رحمانية تكسبه معرفةً قرآنية، فلا يعلم الحقَّ إلا من طريق أسمائه وصفاته.

وأما الفرقان عندهم؛ فإشارةٌ إلى حقيقة الأسماء والصفات على اختلاف تنوُّعاتها، فباعتباراتها تتميز كلُّ صفة واسم من غيرها، فحصل الفرق في نفس الحقِّ من حيث أسماؤه وصفاته، فإنَّ اسمه المنعم غير اسمه المنتقم، وصفة الرضا غير صفة الغضب، وإليه الإشارة بقوله: «سبقت رحمتي غضبي»[1]، وهي متفاوتةُ المراتب في الفضل نظراً إلى أعيانها، لا باعتبار أنَّ في شيءٍ منها نقصاً أو مفضولية، ولهذا حكمت بعضها على بعض، كما يشير إليه قوله ﷺ: «أعوذ بمعافاتك من عقوبتك، وأعوذ برضاك من سخطك، وأعوذ بك منك لا أحصي ثناءً عليك»[2]. فكانت المعافاة أفضلَ من العقوبة، والرضا أفضل من السخط، فأعاذه بالفاضل مما يليه، وكذا أعاذه بذاته من ذاته، فكما أنَّ الفرق حاصلٌ في الأفعال، كذلك في الصفات، بل في نفسِ واحديَّةِ الذات التي لا فرق فيها، لكن من غريب شؤونها جمعها النقيضين.

قال أبو سعيد: عرفت الله تعالى بجمعه بين الضدَّين.

(١) أخرجه أحمد (٧٥٠٠)، والبخاري (٣١٩٤)، ومسلم (٢٧٥١)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٢) أخرجه أحمد (٧٥١)، وأبو داود (١٤٢٧)، والترمذي (٣٥٦٦) وحسنه، وهو من حديث علي رضي الله عنه.

ولكونه ﷺ مظهراً للقرآن والفرقان كان خاتمَ النبيين، وإمام المرسلين؛ لأنه ما ترك شيئاً يُحتاج إليه إلا وقد جاء به، فلا يجد الذي يأتي بعده من الكمال شيئاً مما ينبغي أن ينبَّه عليه؛ قال تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام:٣٨]، وقال تعالى: ﴿وَكُلَّ شَىْءٍ فَصَّلْنَٰهُ تَفْصِيلًا﴾ [الإسراء:١٢]، إلى غير ذلك من الآيات.

وقد يقال: القرآن والفرقان إشارتان إلى مقام الجمع والفرق بأقسامهما. قالوا: ولا بدَّ للعبد الكامل منهما، فإنَّ من لا تفرقة له لا عبودية له، ومن لا جمع له لا معرفة له.

والجمع عندهم: شهود الأشياء بالله تعالى، والتبرِّي من الحول والقوة إلا بالله، وجمع الجمع: الاستهلاك بالكلية، والفناء عما سوى الله تعالى، وهو المرتبة الأحديَّة[١].

والفرق أنواع: فرق أول: وهو الاحتجاب بالخلق عن الحق وبقاء رسوم الخليقة بحالها. وفرق ثان: وهو شهود قيام الخلق بالحق، ورؤية الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة، من غير احتجاب إحداهما عن الأخرى. وفرق الوصف: وهو ظهور الذات الأحدية بأوصافها في الحضرة الواحدية. وفرق الجمع: وهو تكثُّر الواحد بظهوره في المراتب التي هي ظهور شؤون الذات الأحدية، وتلك الشؤون في الحقيقة اعتباراتٌ محضة لا تَحقُّقَ لها إلا عند بروز الواحد بصورها.

وكثيراً ما يطلقون القرآن على العلم اللَّدني الإجمالي الجامع للحقائق كلِّها، والفرقان على العلم التفصيلي الفارق بين الحق والباطل[٢]. وكتابُ الله تعالى جامع لذلك كلِّه كما لا يخفى على أهله.

وذكر الشيخ الأكبر[٣] قُدِّس سرُّه: أنَّ القرآنَ يتضمَّن الفرقان، والفرقان لا يتضمَّن القرآن؛ لأن تفاصيل المراتب والأسماء المقتضية لها، موجودةٌ في الجمع، والجمعُ لا يوجد في التفاصيل، ولهذا ما اختُصَّ بالقرآن إلا محمد ﷺ، فليفهم. ونسأل الله تعالى أن يلهمنا رشدنا ويزيلَ بعلمه جهلنا، إنه على ما يشاء قدير.

---

(١) التعريفات ص١٠٥.
(٢) التعريفات ص٢١٣و٢٢٣.
(٣) هو محيي الدين بن عربي.

الفائدة الرابعة:

في تحقيق معنى أنَّ القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق:

اعلم أنَّ هذه المسألة من أمَّهات المسائل الدينية والمباحث الكلامية، كم زَلَّتْ فيها أقدامٌ، وضلَّتْ عن الحقِّ بها أقوام، وهي وإن كانت مشروحة في كتب المتقدِّمين، مبسوطة في زُبُر المتأخِّرين، لكنِّي بحَوْلِ مَنْ عزَّ حولُه وفضلِ من غمرنا فضلُه، أُوردها في هذا الكتاب ليتذكَّر أولو الألباب، بأسلوبٍ عجيب، وتحقيقٍ غريب، لا أظنك شَنَّفْتَ سمعك بمثل لآليه، ولا نوَّرتَ بصرك بشبه بدر لياليه، فماءٌ ولا كصدَّاء[1] ومرعًى ولا كالسَّعدان[2]:

وَمَا كُلُّ زَهْرٍ ينبتُ الرَّوضُ طيِّبٌ ولا كُلُّ كُحْلٍ للنَّواظِرِ إثْمِدُ[3]

فأقول: إنَّ الإنسان له كلام بمعنى التكلُّم الذي هو مصدر، وكلامٌ بمعنى المتكلَّم به، الذي هو الحاصل بالمصدر. ولفظ الكلام موضوعٌ لغةً للثاني، قليلاً كان أو كثيراً، حقيقةً كان أو حكماً. وقد يستعمل المصدر كما ذكره الرَّضي[4]. وكلٌّ من المعنيين إما لفظيٌّ أو نفسيٌّ:

فالأول من اللفظي: فعل الإنسان باللسان وما يساعده من المخارج. والثاني منه: كيفيةٌ في الصوت المحسوس.

والأول من النفسي: فعلُ قلبِ الإنسان ونفسِه الذي لم يبرز إلى الجوارح. والثاني: كيفيةٌ في النفس، إذ لا صوت محسوساً عادة فيها، وإنما هو صوتٌ معنوي مخيَّل.

أما الكلام اللفظي بمعنييه فمحل وفاق. وأما النفسي فمعناه الأول: تكلُّم الإنسان بكلماتٍ ذهنية وألفاظ مخيَّلة يرتِّبها في الذهن على وجهٍ إذا تلفَّظ بها بصوتٍ

(١) صداء: ركيَّة لم يكن عندهم ماء أعذب منها. مجمع الأمثال ٢/ ٢٧٧.

(٢) السعدان: نبت من أفضل مراعي الإبل، ويضرب مثلاً للشيء يفضل على أقرانه وأشكاله. مجمع الأمثال ٢/ ٢٧٥-٢٧٦، والقاموس (سعد).

(٣) الإثمد: ضرب من الكحل، وقيل: هو الكحل نفسه. اللسان (ثمد).

(٤) رضي الدين محمد بن الحسن الأَسْتَرَاباذي، وكلامه في شرحه على الكافية ١/ ٢١.

محسوسٍ كانت عينَ كلماته اللفظية، ومعناه الثاني: هو هذه الكلمات الذهنية والألفاظ المخيلة، المرتبةُ ترتيباً ذهنياً منطبقاً عليه الترتيب الخارجي.

والدليل على أنَّ للنفس كلاماً بالمعنيين الكتابُ والسنَّة؛ فمن الآيات قوله تعالى: ﴿فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِۦ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنتُمْ شَرٌّ﴾ [يوسف:٧٧] فإنَّ «قال» بدلٌ من «أسرّ» أو استئناف بيانيٌّ، كأنه قيل: فماذا قال في نفسه في ذلك الإسرار؟ فقيل: ﴿قَالَ أَنتُمْ شَرٌّ مَّكَانًا﴾. وعلى التقديرين فالآية دالَّةٌ على أنَّ للنفس كلاماً بالمعنى المصدري، وقولاً بالمعنى الحاصل بالمصدر، وذلك من «أسر»والجملة بعدها.

وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَىٰهُم بَلَىٰ﴾ [الزخرف:٨٠] وفسَّر النبيُّ صلى الله تعالى عليه وسلم السِّرَّ بما أسرَّه ابنُ آدم في نفسه[1]. وقوله تعالى: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِي نَفْسِكَ﴾ [الأعراف:٢٠٥]. وقوله تعالى: ﴿يُخْفُونَ فِىٓ أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَٰهُنَا﴾ [آل عمران:١٥٤]، أي: يقولون في أنفسهم، كما هو الأسرع انسياقاً إلى الذهن، والآيات في ذلك كثيرة.

ومن الأحاديث ما رواه الطبراني عن أم سلمة أنها سمعت رسول الله ﷺ وقد سأله رجل فقال: إني لأُحدِّث نفسي بالشيء، لو تكلَّمتُ به لأحبطتُ أجري. فقال: «لا يلقى ذلك الكلامَ إلا مؤمن»[2]. فسمى ﷺ ذلك الشيءَ المحدَّث به كلاماً، مع أنه كلمات ذهنية. والأصل في الإطلاق الحقيقةُ ولا صارف عنها.

وقوله تعالى في الحديث القدسي: «أنا عند ظنِّ عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي» الحديث[3]. وفيه دليلٌ على أنَّ للعبد كلاماً نفسيًّا بالمعنيين، وللربِّ أيضاً كلاماً نفسيًّا كذلك، ولكن أين التراب من رب الأرباب.

---

(١) لم نقف عليه مرفوعاً، و أخرجه الطبري ١٦/ ١٣-١٤، والبيهقي في الأسماء والصفات (٧٣) عن ابن عباس موقوفاً، في تفسير قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخْفَى﴾ [طه:٧].

(٢) المعجم الصغير (٣٥٦). قال الهيثمي في مجمع الزوائد ١/ ٣٤: في إسناده سيف بن عميرة، قال الأزدي: يتكلمون فيه.

(٣) أخرجه أحمد (٧٤٢٢)، والبخاري (٧٤٠٥)، ومسلم (٢٦٧٥) من حديث أبي هريرة ﷺ.

فالمعنى الأول للحقِّ تعالى شأنه صفة أزليَّة منافية للآفة الباطنية التي هي بمنزلة الخرس في التكلُّم الإنساني اللفظي، ليس من جنس الحروف والألفاظ أصلاً، وهي واحدةٌ بالذات تتعدَّد تعلُّقاتها بحسب تعدد المتكلَّم به. وحاصل الحديث: مَن تعلَّق تكلُّمه بذكر اسمي، تعلَّق تكلمي بذكر اسمه، والتعلُّقُ من الأمور النسبيَّة التي لا يضرُّ تجدُّدها، وحدوث المتعلِّق إنما يلزم في التعلُّق التنجيزيِّ ولا ننكره، وأما التعلُّق المعنويُّ التقديريُّ ومتعلّقه، فأزليَّان، ومنه ينكشف وجه صحة نسبة السكوت عن أشياءَ رحمةً غيرَ نسيان، كما في الحديث[1]؛ إذ معناه أنَّ تكلُّمه الأزليَّ لم يتعلَّق ببيانها مع تحقُّق اتِّصافه أزلاً بالتكلُّم النفسي، وعدم هذا التعلُّق الخاص لا يستدعي انتفاء الكلام الأزليِّ كما لا يخفى.

والمعنى الثاني له تعالى شأنه كلماتٌ غيبيةٌ، وهي ألفاظٌ حُكميةٌ مجردةٌ عن المواد مطلقاً، نسبيةً كانت أو خيالية أو روحانية، وتلك الكلمات أزليَّة مترتبة من غير تعاقب في الوضع الغَيْبِي العلمي لا في الزمان، إذ لا زمان، والتعاقب بين الأشياء من توابع كونها زمانية، ويقرِّبهُ من بعض الوجوه وقوعُ البصر على سطور الصفحة المشتمِلة على كلمات مرتَّبة في الوضع الكتابي دفعة، فهي مع كونها مترتبة لا تَعاقُبَ في ظهورها، فجميع معلومات الله الذي هو نور السماوات والأرض مكشوفة له أزلاً، كما هي مكشوفةٌ له فيما لا يزال.

ثم تلك الكلمات الغيبية المترتبة ترتُّباً وضعيًّا أزليًّا يقدَّرُ بينها التعاقبُ فيما لا يزال، والقرآن كلام الله تعالى المنزَّل بهذا المعنى، فهو كلمات غيبيةٌ مجردةٌ عن المواد، مترتِّبةٌ في علمه أزلاً، غيرُ متعاقبةٍ تحقيقاً بل تقديراً عند تلاوة الألسنة الكونية الزمانية، ومعنى تنْزيلها إظهارُ صورها في المواد الروحانية والخيالية والحسِّيَّة من الألفاظ المسموعة والذهنية والمكتوبة.

ومن هنا قال السنِّيُّون: القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، وهو مكتوب في المصاحف، محفوظ في الصدور، مقروء بالألسن، مسموع بالآذان، غير حالٍّ في شيءٍ منها، وهو في جميع هذه المراتب قرآنٌ حقيقة شرعية، معلوم من الدين بالضرورة.

---

(١) أخرجه الدارقطني (٤٣٩٦) من حديث أبي ثعلبة الخشني ﷺ، و (٤٨١٤) من حديث أبي الدرداء ﷺ.

فقولهم: غير حالٍّ، إشارةٌ إلى مرتبته النفسية الأزلية؛ فإنه من الشؤون الذاتية، ولم تفارق الذات ولا تفارقها أبداً، ولكنَّ الله تعالى أظهرَ صورها في الخيال والحسِّ، فصارت كلماتٍ مخيَّلةً، وملفوظةً مسموعةً، ومكتوبةً مرئيةً، فظهر في تلك المظاهر من غير حلول، إذ هو فرع الانفصال، وليس فليس.

فالقرآن كلامه تعالى غيرُ مخلوق وإن تنزَّل في هذه المراتب الحادثة ولم يخرج عن كونه منسوباً إليه. أما في مرتبة الخيال، فلقوله ﷺ: «أغنى الناسِ حملةُ القرآن، مَن جعله الله تعالى في جوفه»[1]. وأما في مرتبة اللفظ، فلقوله تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [الأحقاف:٢٩]. وأما في مرتبة الكتابة، فلقوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج:٢١-٢٢].

وقول الإمام أحمد: لم يزل الله متكلِّماً كيف شاء وإذا شاء بلا كيف[2]. إشارةٌ إلى مرتبتين، فالأول: إلى كلامه في مرتبة التجلِّي و التنزُّل إلى مُظهِر له؛ كقوله ﷺ: «إذا قضى الله الأمر في السماء، ضربتِ الملائكة أجنحتها خُضعاناً لقوله، كأنه سلسلة على صفوان» الحديث[3]، والثاني: إلى مرتبة الكلام النفسي؛ إذ الكيف من توابع مراتب التنزُّلات، والكلامُ النفسيُّ في مرتبة الذات مجرَّدٌ عن المادة، فارتفع الكيف بارتفاعها.

فالحاصل: لم يزل الله تعالى متكلِّماً وموصوفاً بالكلام من حيث تجلَّى ومن حيث لا، فمن حيث تجلِّيه في مُظهِرٍ لكلامه كيف، وإذا شاء لم يتكلم بما اقتضاه مُظهِرُ تجلِّيه، فيكون متكلِّماً بلا كيف، كما كان ولم يزل.

والأشعريُّ إذا حقَّقتَ الحال وجدته قائلاً بأنَّ لله تعالى كلاماً بمعنى التكلُّم، وكلاماً بمعنى المتكلَّم به، وأنه بالمعنى الثاني لم يزل متصفاً بكونه أمراً ونهياً وخبراً، فإنها أقسامُ المتكلَّم به، وأنَّ الكلام النفسيَّ بالمعنى الثاني حروفه غيرُ عارضةٍ للصوت في الحقِّ والخلق، غيرَ أنها في الحقِّ كلماتٌ غيبية مجردة عن المواد أصلاً؛ إذ كان الله تعالى ولَم يكن شيءٌ غيرُه، وفي الخلق كلماتٌ مخيلة

(١) أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق ٣٧/ ٣٥٥ من حديث أبي ذر رضي الله عنه.
(٢) ينظر مجموع فتاوى ابن تيمية ١٧/ ١٦٦.
(٣) أخرجه البخاري (٤٧٠١)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. والصفوان: الحجر الأملس.

ذهنية فهي في مادةٍ خيالية، فكلماتُ الكلام النفسي في جنابه تعالى كلماتٌ حقيقية، لكنها ألفاظٌ حُكمية، ولا يشترط اللفظ الحقيقي في كون الكلمة حقيقية؛ إذ قد أطلق الفاروق الكلمةَ على أجزاء مقالته المخيّلة في خبر يوم السقيفة[١].

والأصل في الإطلاق الحقيقة، فالأجزاء كلمات حقيقية لغوية، مع أنها ليست ألفاظاً كذلك، إذ ليست حروفها عارضة لصوت، واللفظ الحقيقيُّ: ما كانت حروفه عارضة، وهو لكونه صورة اللفظ النفسي الحكمي دالٌّ عليه، وهو دالٌّ في النفس على معناه بلا شبهة ولا انفكاك، فيصدق على اللفظ النفسي بمعناه أنه مدلولُ اللفظ الحقيقي ومعناه، فتفسير المعنى النفسي ـ المشهور عن الأشعري ـ بمدلول اللفظ وحده، كما نقله صاحب المواقف[٢] عن الجمهور، لا ينافي تفسيره بمجموع اللفظ والمعنى كما فسَّره هو أيضاً، وذلك بأن يُحمل اللفظُ في قوله على النفسي، وفي قول الجمهور على الحقيقي، ولا شكَّ حينئذٍ أنَّ مجموع النفسي ومعناه من حيث المجموع يصدق عليه أنه مدلول اللفظ الحقيقي وحده؛ لأنَّ اللفظ الحقيقيَّ لكونه صورة النفسي في مرتبة تنزُّله دالٌّ عليه. ويدلُّ على أنَّ المراد المجموع قولُ إمام الحرمين في «الإرشاد»: ذهب أهل الحقِّ إلى إثبات الكلام القائم بالنفس، وهو القول، أي: المقول الذي يدور في الخلد[٣]. وهو اللفظ النفسيُّ الدالُّ على معناه بلا انفكاك.

نعم عبارة صاحب المواقف غيرُ واضحةٍ في المقصود، وله مقالةٌ مفردة في ذلك. ومحصولها كما قال السيد قُدِّس سرُّه[٤]: أنَّ لفظَ المعنى يطلق تارةً على مدلول اللفظ، وأخرى على الأمر القائم بالغير؛ فالشيخ لَمَّا قال: الكلام النفسي[٥]

---

(١) في هامش الأصل و(م): حيث قال: ولَمّا سَكَتَ ـ أي: خطيب الأنصار ـ أردت أن أتكلم، وكنت زورت في نفسي مقالة أعجبتني أريد أن أقدمها بين يدي أبي بكر رضي الله عنه ـ إلى أن قال ـ فكان هو أعلم مني وأوقر، والله ما ترك من كلمة أعجبتني في تزويري إلا قال في بديهته مثلها، أو أفضل منها. الأثر بطوله • اهـ. وهو قطعة من حديث السقيفة، أخرجه أحمد (٣٩١)، والبخاري (٦٨٣٠).

(٢) المواقف في علم الكلام للقاضي عبد الرحمن بن أحمد الإيجي ص٢٩٣-٢٩٤.

(٣) الإرشاد ص١٠٩.

(٤) هو علي بن محمد الجرجاني، وكلامه في شرح المواقف ٨/ ١٠٣.

(٥) قوله: النفسي، ليس في شرح المواقف.

هو المعنى النفسي. فَهِمَ الأصحاب منه أنَّ مراده مدلولُ اللفظ وحده، وهو القديم عنده، وأما العبارات فإنما تسمَّى كلاماً مجازاً؛ لدلالتها[١] على ما هو كلامٌ حقيقيٌّ، حتى صرَّحوا بأنَّ الألفاظ خاصةً حادثةٌ على مذهبه أيضاً، لكنها ليست كلامه حقيقة، وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة، كعدم إكفار من أنكر كلاميَّة ما بين دفَّتي المصحف، مع أنه عُلم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة، وكعدم المعارضة والتحدِّي بكلام الله الحقيقي، وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامَه حقيقة، إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطِّن في الأحكام الدينية، فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني، فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للَّفظ والمعنى جميعاً، قائماً بذات الله تعالى، وهو مكتوبٌ في المصاحف مقروء بالألسن محفوظ في الصدور، وهو غيرُ الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة.

وما يقال من أنَّ الحروف والألفاظ مترتبةٌ متعاقبة، فجوابه: أنَّ ذلك الترتُّب إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة، فالتلفُّظ حادث، والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثِهِ دون حدوث الملفوظِ، جمعاً بين الأدلة، وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفاً لما عليه متأخِّرو أصحابنا، إلا أنه بعد التأمل تعرف حَقِّيَّته. انتهى.

واعترضه الدواني[٢] بوجوهٍ، قال: أما أولاً: فلأنَّ مذهب الشيخ أنَّ كلامه تعالى واحد وليس بأمرٍ ولا نهي ولا خبر، وإنما يصير أحدَ هذه الأمور بحسب التعلق، وهذه الأوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظي، وإنما يصحُّ تطبيقه على المعنى المقابل للَّفظ بضربٍ من التكلف.

وأما ثانياً: فلأنَّ كونَ الحروف والألفاظ قائمةٌ بذاته تعالى من غير ترتُّبٍ يفضي إلى كون الأصوات، مع كونها أعراضاً سيالةً، موجودةً بوجود لا تكون فيه سيالة،

(١) في الأصل و (م): لدلالته، والمثبت من شرح المواقف.
(٢) هو محمد بن أسعد، جلال الدين الصديقي الدواني ـ بفتح المهملة، وتخفيف النون، نسبة لقرية من كازرون ـ الشافعي، القاضي بإقليم فارس، توفي (٩٠٨هـ). الضوء اللامع ٧/ ١٣٣، وكشف الظنون ١/ ٣٩.

وهو سَفسطةٌ من قبيل أن يقال: الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتُّبٍ وتعاقبٍ بين أجزائها.

وأما ثالثاً: فلأنه يؤدِّي إلى أن يكون الفرق بين ما يقوم بالقارئ من الألفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الأجزاء وعدم اجتماعها، بسبب قصور الآلة. فنقول: هذا الفرق إن أوجب اختلافَ الحقيقة، فلا يكون القائم بذاته من جنس الألفاظ، وإن لم يوجب، وكان ما يقوم بالقارئ وما يقوم بذاته تعالى حقيقةً واحدة، والتفاوت بينهما إنما يكون باجتماعه وعدمه اللذين هما من عوارض الحقيقة الواحدة، كان بعض صفاته الحقيقية مجانساً لصفات المخلوقات.

وأما رابعاً: فلأنَّ لزوم ما ذكره من المفاسد وَهْمٌ، فإنَّ تكفير مَن أنكر كون ما بين الدفَّتين كلام الله تعالى، إنما هو إذا اعتقد أنه من مختَرَعات البشر، أما إذا اعتقد أنه ليس كلامَ الله، بمعنى أنه ليس بالحقيقة صفةً قائمة بذاته، بل هو دالٌّ على الصفة القائمة بذاته، لا يجوز تكفيره أصلاً، كيف وهو مذهب أكثر الأشاعرة ما خلا المصنف وموافقيه. وما عُلم من الدين من كون ما بين الدفتين كلامَ الله تعالى حقيقة، إنما هو بمعنى كونه دالًّا على ما هو كلام الله تعالى حقيقة، لا على أنه صفةٌ قائمة بذاته تعالى، وكيف يدَّعي أنه من ضروريات الدين مع أنه خلافُ ما نقله عن الأصحاب. وكيف يزعم أنَّ هذا الجمَّ الغفير من الأشاعرة أنكروا ما هو من ضروريات الدين، حتى يلزم تكفيرهم، حاشاهم عن ذلك.

وأما خامساً: فلأنَّ الأدلة الدالة على النسخ لا يمكن حملُها على التلفُّظ، بل ترجع إلى الملفوظ، كيف وبعضها مما لا يتعلَّق النسخ بالتلفُّظ به، كما نُسخ حكمه وبقي تلاوته. انتهى.

والجواب: أما عن الأول: فهو أنَّ الحقَّ عزَّ اسمه له كلام بمعنى التكلُّم، وكلام بمعنى المتكلَّم به، وما هو أمرٌ واحدٌ المعنى الأول، وهو صفةٌ واحدةٌ تتعدَّد تعلُّقاتها بحسب تعدُّد المتكلَّم به من الكتب والكلمات، وأنها ليست من جنس الحروف والألفاظ أصلاً، لا الحقيقية ولا الحكمية، وما ذُكر في الاعتراض ينطبق عليه بلا كلفة.

والدليل على أنَّ المنعوتَ بهذه الأوصاف عند الشيخ هو المعنى الأول، نقل

الإمام: أنَّ الكلام الأزليَّ لم يزل متَّصفاً بكونه أمراً، نهياً، خبراً، ولا شكَّ أنَّ هذه أقسام المتكلَّم به، وكلُّ من كان قائلاً بانقسام الثاني، كان المنعوتُ بالوحدة ذاتاً والتعددِ تعلُّقاً المعنى الأولَ عنده، جمعاً بين الكلامين.

وأما عن الثاني: فهو أنَّ ذلك إنما يلزم إذا أُريد من اللفظ الحقيقي، وأما إذا أُريد النفسيُّ الحكميُّ، فلا ورود له؛ لأنَّ الألفاظ النفسية كلَّها مجتمعةُ الأجزاء في الوجود العلمي، مع كونها مترتبة كما ذكره هو نفسه، وكلام صاحب «المواقف» محتمل للتأويل كما تقدم، فليُحمل عليه سعياً بالإصلاح مهما أمكن.

و أما الثالث: فهو أنَّ الإيراد مبنيٌّ على ظنٍّ أنَّ المراد باللفظ الحقيقيُّ، مع أنه محتمل لأنْ يُراد النفسي، كما يقتضيه ظاهرُ تشبيهه بالقائم بنفس الحافظ.

وأما الرابع: فهو أنَّ الكلامَ النفسيَّ عند أهل الحقِّ: هو مجموع اللفظ النفسيِّ والمعنى، ولكن ظاهر كلام صاحب «المواقف» يدلُّ على أنه فَهِمَ من ظاهر كلام بعض الأصحاب أنَّ مرادَهم بالمعنى هو المقابل للَّفظ مجرَّداً عن اللفظ مطلقاً، وقد سمعهم يقولون: إنَّ الكلامَ اللفظيَّ ليس كلامَه تعالى حقيقة، بل مجازاً، فإذا انضمَّ قولهم بنفي كونه كلاماً حقيقة شرعية إلى قولهم ـ في ظنِّه ـ أنَّ النفسيَّ هو المعنى المقابل للفظ، لزم من هذا ما هو في معنى القول بكون اللفظي من مخترعات البشر، ولا يخفى استلزامه للمفاسد، ولكن لم يريدوا بالمجاز الشرعيَّ، فإنَّ إطلاق كلام الله تعالى المسموع متواترٌ، فلا يتأتَّى نفيُه لأحد، بل المراد أنَّ الكلام إنما يتبادر منه ما هو وصفٌ للمتكلِّم، وقائم به قياماً يقتضيه حقيقة الكلام وذات المتكلم في الحق والخلق على الوجه اللائق بكلٍّ، وأما ما يتلى فهو حروف عارضةٌ للصوت الحادث، ولا شك أنه ليس قائماً بذاته سبحانه من حيث هو هو، بل هو صورةٌ من صور كلامه القديم القائم به تعالى، ومظهرٌ من مظاهر تنزُّلاته، فهو دالٌّ على الحقيقي القائم، فسُمِّي كلاماً حقيقة شرعية لذلك، وفيه إطلاقٌ لاسم الحقيقة على الصورة، فيكون مجازاً من هذا الوجه، وإلى هذا يشير كلام التفتازاني[1]، فلا يلزم شيء من المفاسد، واعتراض صاحب «المواقف» مبنيٌّ على ظنِّه.

---

(١) هو مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني، توفي سنة (٧٩١هـ). بغية الوعاة ٢/ ٢٨٥. وينظر كلامه في كتابه شرح المقاصد ٤/ ١٤٧ وما بعدها.

وأما الخامس: فهو أنَّ كلام صاحب «المواقف» ليس نصًّا في أنَّ الضميرَ راجعٌ إلى التلفُّظ، بل يحتمل أن يكون راجعاً إلى الملفوظ، وذلك أنه قال: المعنى الذي في النفس لا ترتُّب فيه، كما هو قائم بنفس الحافظ ولا ترتُّب فيه. وقد مرَّ أنَّ المراد به مجموع اللفظ النفسي والمعنى، كما يقتضيه ظاهر التشبيه بالقائم بنفس الحافظ، ولا شك أنه لا ترتُّب فيه، أي: لا تعاقب فيه في الوجود العلمي، وحينئذٍ فقوله[1]: نعم، الترتُّب إنما يحصل في التلفظ. معناه: أنَّ الترتُّب في المعنى النفسي الذي هو مجموع اللفظ النفسي والمعنى إنما يحصل في التلفظ الخارجي؛ لضرورة عدم مساعدة الآلة، فقوله: وهو الذي هو حادث ـ أي: الملفوظ بالتلفظ الخارجي الذي هو الصورة حادث، لا اللفظ النفسي ـ وتُحمَل الأدلَّة التي تدلُّ على الحدوث على حدوثه. أي: الملفوظ بالتلفظ الخارجي، وعلى هذا لا ورود للاعتراض أصلاً.

ومنهم من اعترض أيضاً بأنهم اشترطوا في المعجزة أن تكون فِعْلَ الله تعالى، أو ما يقوم مقامه كالنزول، فلا يكون القرآن اللفظيُّ الذي هو معجزةٌ قديماً صفة له تعالى.

ولا يخفى أنَّ المعجزة هو القرآن في مرتبة تنزله إلى الألفاظ الحقيقية العربية، فكونه لفظاً حقيقيًّا عربيًّا مجعولٌ بالنص[2]، فيكون معجزة بلا شبهة، والقديم ـ على ما حُقِّق ـ هو القرآنُ اللفظيُّ النفسيُّ الذي هو مجموع اللفظ النفسيِّ والمعنى، وهذا واضح لمن ساعدته العناية.

وقد شَنَّع على الشيخ الأشعري في هذا المقام أقوام تشابهت قلوبهم، واتَّحدت أغراضهم، وإن اختلفت أساليبهم، وها أنا بحوله تعالى رادٌّ لاعتراضاتهم بعد نقلها غير هيَّابٍ ولا وَكِل، وإن اتَّسع علم أهلها فالبعوضة قد تُدمي مقلة الأسد، وفضل الله تعالى ليس مقصوراً على أحد.

فأقول: قال تلميذ مولانا الدواني عفيف الدين الإيجي[3] ما حاصله: إنَّ هذا الذي تدَّعيه الأشاعرة من أنَّ للكلام معنًى آخر يسمَّى النفسي، باطل؛ فإنَّا إذا قلنا:

---

(١) يعني الجرجاني، وقد سلف قوله ص ١٢٠-١٢١ من هذا الجزء.

(٢) في هامش الأصل: قال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾. اهـ منه.

(٣) محمد بن محمد بن عبد الله، أبو بكر التبريزي الشافعي، نزيل المدينة المنورة، المتوفى بها سنة (٨٥٥هـ). نظم العقيان للسيوطي ص ١٦٢، وهدية العارفين ٢/ ١٩٨.

زيدٌ قائم، فهناك أربعة أشياء: الأول: العبارة الصادرة عنه. والثاني: مدلول هذه العبارة وما وضع له هذه الألفاظ من المعاني المقصودة بها. الثالث: علمه بثبوت تلك النسبة وانتفائها. الرابع: ثبوت تلك النسبة وانتفاؤها في الواقع. والأخيران ليسا كلاماً اتفاقاً، والأول لا يمكن أن يكون كلام الله حقيقة على مذهبهم، فبقي الثاني.

وكذا نقول في الأمر والنهي هاهنا ثلاثة أمور: الأول: الإرادة والكراهة الحقيقية. الثاني: اللفظ الصادر عنه. الثالث: مفهوم لفظه ومعناه. والأول ليس كلاماً اتفاقاً، والثاني كذلك على مذهبهم، فبقي الثالث وبه صرَّح أكثر محقِّقيهم. وكونُه كلاماً نفسياً ثابتاً لله تعالى شأنه محكوماً عليه بأحكام مختلفة باطلٌ من وجوه:

الأول: أنه مخالفٌ للعرف واللغة، فإنَّ الكلام فيهما ليس إلا المركَّب من الحروف.

الثاني: أنه لا يوافق الشرع؛ إذ قد ورد فيما لا يحصى كتاباً وسنَّةً أنَّ الله تعالى ينادي عباده، ولا ريب أنَّ النداء لا يكون إلا بصوت، بل قد صرّح به في الأخبار الصحيحة[1]. وباب المجاز وإن لَم يغلق بعد إلا أنَّ حَمْلَ ما يزيد على نحو مئة ألف حديث[2] من الصرائح على خلاف معناها مما لا يقبله العقل السليم.

الثالث: أنَّ ما قالوه من كون هذا المعنى النفسي واحداً، يخالف العقل، فإنه لا شك أنَّ مدلول اللفظ في الأمر يخالف مدلوله في النهي، ومدلول الخبر يخالف مدلول الإنشاء، بل مدلول أمرٍ مخصوصٍ غيرُ مدلول أمرٍ آخر، وكذا في الخبر. ولا يرتاب عاقل أنَّ مدلول اللفظ لا يمكن أن يكون غير القرآن وسائر الكتب السماوية، فيلزم أن يكون كلٌّ واحد مشتملاً على ما اشتمل عليه الآخر، وليس كذلك، وكيف يكون معنىً واحدٌ خبراً وإنشاءً، محتملاً للتصديق والتكذيب وغيرَ محتمل، وهو جمعٌ بين النفي والإثبات. انتهى.

---

(١) في هامش الأصل و(م): منها ما رواه البخاري عن أبي سعيد، قال ﷺ: «قال الله: يا آدم، فيقول: لبيك وسعديك. فينادى: إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثاً إلى النار». الحديث. اهـ منه. وهو في صحيح البخاري (٤٧٤١).

(٢) قوله: حديث، ساقط من (م).

ولا يخفى أنَّ مبنَى جميع اعتراضاته على فهمه أنَّ مرادهم بالمعنى النفسي: هو مدلول اللفظ وحده، أي: المعنى المجرد عن مقارنة اللفظ مطلقاً، ولو حكميًّا، وقد عرفتَ أنه ليس كذلك، بل المراد به مجموع اللفظ النفسي والمعنى، وهو الذي يدور في الخَلدِ، وتدلُّ عليه العبارات كما صرَّح به إمام الحرمين[1].

وعليه إذا قال القائل: زيد قائم. فهناك أربعة أشياء كما ذكر المعترض، وشيءٌ خامس تَركه، وهو المراد، وهي هذه الجملة بشرط وجودها في الذهن بألفاظ مخيَّلة ذهنية دالة على معانيها في النفس، وهذا يعنُونه بالكلام النفسي فلا محذور.

ونقول على سبيل التفصيل: أما الأول فجوابه: أنه إنما تتمُّ المخالفة إذا لم يكن عندهم مجموع اللفظ النفسي والمعنى، فحيث كان، لا مخالفة؛ لأنَّ الكلام حينئذٍ مركَّبٌ من الحروف، إلا أنها نفسية غيبية في الحق، خيالية في الخلق.

وأما الثاني فجوابه: أنَّ هذا الذي لا يُحصى ليس فيه سوى أنَّ الحقَّ سبحانه وتعالى متكلِّم بكلامٍ حروفُه عارضة للصوت، لا أنه لا يتكلَّم إلا به، فلا ينتهض ما ذُكر حجَّة على الشَّيخ، بل إذا أمعنت النظر رأيت ذلك حجةً له، حيث بيَّن أنَّ الله تعالى لا يتكلَّم بالوحي لفظاً حقيقيًّا إلا على طبقِ ما في علمه، وكلَّما كان كذلك كان الكلام اللفظي صورةً من صور الكلام النفسي، ودليلاً من أدلة ثبوتها ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٤].

وأما الثالث فجوابه: أنَّ المنعوت بأنه واحد بالذات تتعدَّد تعلُّقاته، هو الكلام بمعنى صفة المتكلِّم، ووحدتُه مما لا شك لعاقل فيها، وأما الكلام النفسيُّ بمعنى المتكلَّم به، فليس عنده واحداً، بل نصَّ في «الإبانة» على انقسامه إلى الخبر والأمر والنهي في الأزل[2]، فلا اعتراض.

وقال النجم سليمان الطُّوفي[3]: إنما كان الكلام حقيقةً في العبارة، مجازاً في مدلولها لوجهين:

---

(١) في الإرشاد ص١٠٩.

(٢) ينظر الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري ص٢١ وما بعدها.

(٣) هو سليمان بن عبد القوي الطوفي الحنبلي، توفي سنة (٧١٦هـ). شذرات الذهب ٨/ ٧١. وكلامه في شرح مختصر الروضة له ٢/ ١٤.

أحدهما: أنَّ المتبادر إلى فهم أهل اللغة من إطلاق الكلام إنما هو العبارة، والمبادرة دليل الحقيقة.

الثاني: أنَّ الكلام مشتقٌّ من الكَلْم، لتأثيره في نفس السامع، والمؤثِّر فيها إنما هو العبارات لا المعاني النفسية بالفعل. نعم هي مؤثرة للفائدة بالقوة، والعبارة مؤثرة بالفعل[١]، فكانت أولى بأن تكون حقيقةً والأخرى مجازاً.

وقال المخالفون: استعمل لغة في النفسي والعبارة. قلنا: نعم، لكن بالاشتراك أو بالحقيقة فيما ذكرناه، وبالمجاز فيما ذكرتموه، والأول ممنوع.

قالوا: الأصل في الإطلاق الحقيقة. قلنا: والأصل عدم الاشتراك، ثم[٢] إنَّ لفظ الكلام أكثُر ما يستعمل في العبارات، والكثرة دليل الحقيقة، وأما قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [المجادلة: ٨] فمجاز دلَّ على المعنى النفسي بقرينةِ ﴿فِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ ولو أطلق لما فُهم إلا العبارة. وأما قوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّواْ قَوْلَكُمْ﴾ الآية [الملك: ١٣] فلا حجة فيه؛ لأنَّ الإسرار خلاف الجهر، وكلاهما عبارة عن أن يكون أرفع صوتاً[٣] من الآخر.

وأما بيت الأخطل[٤] فالمشهور: إنَّ البيان، وبتقدير أن يكون الكلام فهو مجاز عن مادَّته، وهو التصورات المصححة له، إذ من لم يتصوَّر ما يقول، لا يوجِد كلاماً، ثم هو مبالغة من هذا الشاعر بترجيح الفؤاد على اللسان. انتهى. وفيه ما لا يخفى:

أما أوَّلاً: فلأنَّ ما ادَّعاه من التبادر إنما هو لكثرة استعماله في اللفظي، لمسيس الحاجة إليه، لا لكونه الموضوع له خاصة، بدليل استعماله لغة وعرفاً في النفسي، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

---

(١) القوة: التهيُّؤ الموجود في الشيء، وضده الفعل، وهو بروز ذلك الشيء. معجم متن اللغة (قوي).

(٢) جاء قبلها في شرح مختصر الروضة: ثم قد تعارض المجاز والاشتراك المجرد والمجاز أولى.

(٣) في شرح مختصر الروضة: وكلاهما عبارة إحداهما أرفع صوتا...

(٤) يعني البيت:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا

ونُسب للأخطل في الموشَّى لأبي الطيب الوشاء ص١٦، وشرح شذور الذهب ص٣٥، وتفسير الرازي ١/ ٢٠، وليس في ديوانه. وذكره الجاحظ دون نسبة في البيان والتبيين ١/ ٢١٨.

وقوله: والأصل عدم الاشتراك. قلنا: نعم إن أردت به الاشتراك اللفظي، ونحن لا ندَّعيه، وإنما ندَّعي الاشتراك المعنوي، وذلك أنَّ الكلام في اللغة بنقل النحويين: ما يتكلم به، قليلاً كان أو كثيراً، حقيقة أو حكماً.

وأما ثانياً: فلأنَّ ما ادَّعاه من أنَّ المؤثِّر في نفس السامع إنما هو العبارات لا المعاني النفسية. الأمر فيه بالعكس، بدليل أنَّ الإنسان إذا سمع كلاماً لا يفهم معناه، لا تؤثِّر ألفاظه في نفسه شيئاً، وقد يتذكَّر الإنسان في حالة سروره كلاماً يحزنه، وفي حالة حزنه كلاماً يسرُّه، فيتأثر بهما، ولا صوت ولا حرف هناك، وإنما هي حروف وكلمات مخيَّلة نفسية، وهو الذي عناه الشيخ بالكلام النفسي، وعلى هذا فالسامع في قولهم: لتأثيره في نفس السامع، ليس بقيد، والتأثير في النفس مطلقاً معتبرٌ في وجه التسمية.

وأما ثالثاً: فلأنَّ ما قاله في قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ﴾ [المجادلة:٨] من أنه مجاز، دلَّ على المعنى النفسي فيه بقرينةِ ﴿فِيٓ أَنفُسِهِمۡ﴾ ولو أطلق لما فهم إلا العبارة. يردُّه قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ بِأَفۡوَٰهِهِم﴾ [آل عمران:١٦٧] وفي آية ﴿بِأَلۡسِنَتِهِم مَّا لَيۡسَ فِي قُلُوبِهِمۡۚ﴾ [الفتح:١١] إذ لو كان مجرَّد ذكر ﴿فِيٓ أَنفُسِهِمۡ﴾ قرينة على كون القول مجازاً في النفسي، لكان ذكر «بأفواههم» و«بألسنتهم» قرينة على كونه مجازاً في العبارة، واللازم باطل، فكذا الملزوم. نعم التقييد دليلٌ على أنَّ القول مشترك معنًى بين النفسي واللفظي، وعيّن به المراد من فرديه، فهو لنا لا علينا.

وأما رابعاً: فلأنَّ ما ذكره في قوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّواْ﴾ الآية، تحكُّم بحت؛ لأنَّ السرَّ كما قال الزمخشري[1]: ما حدَّث به الرجل نفسه أو غيره في مكان خالٍ. ويساعده الكتاب والأثر واللغة كما لا يخفى على المتتبِّع.

و أما خامساً: فلأنَّ ما ذكره في بيت الأخطل خَطَلٌ[2] من وجوه:

أما أولاً: فعلى تقدير أن يكون المشهور البيان بدل الكلام، يكفينا في البيان[3]؛

(١) الكشاف ٣/٤٩٦-٤٩٧.

(٢) الخطل: الكلام الفاسد الكثير المضطرب. اللسان (خطل).

(٣) في هامش الأصل و(م): فيه استخدام فلا تغفل. اهـ منه.

لأنه إما اسم مصدر بمعنى ما يبين به، أو مصدر بمعنى التبيين، وعلى الأول هو بمعنى الكلام ولا فرق بينهما إلا في اللفظ، وعلى الثاني هو مستلزم للكلام النفسي بمعنى المتكلَّم به إن كان المراد به التبيين القلبي، أعني ترتيب القلب للكلمات الذهنية على وجهٍ إذا عبَّر عنها باللسان فهم غيرهُ ما قصده منها.

وأما ثانياً: فلأنَّ قوله: وبتقدير أن يكون إلخ، إقرار بالكلام النفسي من غير شعور.

وأما ثالثاً: فلأنَّ دعوى المجاز تحكُّمٌ مع كون الأصل في الإطلاق الحقيقة.

وأما رابعاً: فلأنَّ دعوى أنَّ ذلك مبالغة من هذا الشاعر، خلاف الواقع، بل هو تحقيقٌ من غير مبالغة كما يُفهم مما سلف، فما ذكره هذا الشاعر كلمة حكمةٍ، سواء نطق بها على بيِّنة من الأمر، أو كانت منه رميةً من غير رامٍ، فإنَّ معناه موجود في حديث أبي سعيد: «العينان دليلان، والأذنان قمعان، واللسان ترجمان ـ إلى أن قال ـ والقلب ملك، فإذا صلح» الحديث[١]، وفي حديث أبي هريرة: «القلب ملك وله جنود ـ إلى أن قال ـ واللسان ترجمان» الحديث[٢].

فما قيل[٣]: إنَّ هذا الشاعر نصرانيٌّ عدو الله تعالى ورسوله، فيجب[٤] اطِّراحُ كلام الله تعالى ورسوله تصحيحاً لكلامه، أو حمله على المجاز صيانةً لكلمة هذا الشاعر عنه، وأيضاً يحتاجون إلى إثبات هذا الشعر، والشهرة غيرُ كافية، فقد فتَّش ابن الخشَّاب[٥] دواوين الأخطل العتيقة، فلم يجد فيها البيت. انتهى = كلامٌ أوهنُ وأوهى من بيت العنكبوت، وإنه لأوهن البيوت:

---

(١) أخرجه أبو الشيخ في كتاب العظمة (١٠٨٩)، وابن عدي ٢/ ٦٣٣، وذكره الذهبي في الميزان ١/ ٥٧٨، وفي إسناده عطية العوفي، وهو واهٍ كما قال الذهبي.

(٢) أخرجه عبد الرزاق (٢٠٣٧٥)، والبيهقي في شعب الإيمان (١٠٩) موقوفاً.

(٣) في هامش الأصل و(م): قائله الموفق بن قدامة. اهـ منه.

(٤) كذا في الأصل و(م)، وهو خطأ، والصواب: أفيجب، أو: فهل يجب. ينظر شرح الكوكب المنير لابن النجار ٢/ ٤١، والكلام فيه منقول عن موفق الدين بن قدامة.

(٥) عبد الله بن أحمد البغدادي اللغوي النحوي المحدث، أبو محمد بن أبي الكرم، من تصانيفه: المرتجل في شرح الجمل للزجاجي، وأغلاط الحريري في مقاماته، وشرح اللمع لابن جني، وغيرها. توفي سنة (٥٦٧هـ). ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب ١/ ٣١٦.

أما أولاً: فلأنَّ كلام هذا العدو موافق لكلام هذا[1] الحبيب حتى لِكلام المنكرين للكلام النفسي، حيث اعترفوا به في عين إنكارهم.

وأما ثانياً: فلأنَّا أغنانا الله تعالى ورسوله من فضله عن إثبات هذا الشعر.

وأما ثالثاً: فلأنّ عدم وجدان ابن الخشّاب لا يدلُّ على انتفائه بالكلية كما لا يخفى.

والحاصل أنَّ الناس أكثروا القال والقيل في حق هذا الشيخ الجليل وكلُّ ذلك من باب:

وكَمْ مِنْ عائبٍ قَوْلاً صَحِيحاً وآفَتُهُ مِنَ الفَهْمِ السَّقِيْمِ[2]

نعم البحث دقيق لا يرشد إليه إلا توفيق، كم أسهر أُناساً وأكثر وسواساً، وأثار فتنة وأورث محنة، وسجن أقواماً وأمَّ إماماً:

مَرامٌ شَطَّ مَرْمَى العَقْلِ فيهِ ودُونَ مَدَاهُ بِيْدٌ لا تَبِيْدُ[3]

ولكن بفضل الله تعالى قد أتينا فيه بلبِّ اللباب، وخلاصة ما ذكره الأصحاب، وقد اندفع به كثير مما أشكل على الأقوام، وخفي على أفهام ذوي الأفهام، ولا حاجة معه إلى ما قاله المولى المرحوم غني زاده[4] في التخلص عن هاتيك الشبه مما نصُّه: ثم اعلم أني بعدما حررت البحث بعثني فرط الإنصاف إلى أنه لا ينبغي لذي الفطرة السليمة أن يدَّعي قِدَمَ اللفظ، لاحتياجه إلى هذه التكلفات، وكذا كون الكلام عبارة عن المعنى القديم، لركاكة توصيف الذات به، كيف ومعنى قصة نوح مثلاً ليس بشيءٍ يمكن اتِّصاف الذات به إلا بتمحُّلٍ بعيد، فالحقُّ الذي لا محيد عنه هو أنَّ المعاني كلُّها موجودةٌ في العلم الأزلي بوجودٍ علمي قديم، لكن لما كان في ماهية بعضها

(١) قوله: (هذا). ساقط من (م).

(٢) البيت للمتنبي، وهو في ديوانه ص٢٣٢.

(٣) ذكره ابن الجوزي في المدهش ص١٣٧.

(٤) محمد جمال الدين بن عبد الغني الأردبيلي ثم الرومي المعروف بغني زاده وبنادري، من تصانيفه: حاشية على تفسير البيضاوي، وشرح الأنموذج للزمخشري، توفي سنة (١٠٣٦هـ). خلاصة الأثر ٤/ ٩، وهدية العارفين ٢/ ٢٧٠.

داعية البروز في الخارج بوجودٍ لفظي حادث، حسبما يستدعيه حدوث الحوادث فيما لا يزال، اقتضى الذات اقتضاءً أزليًّا إبراز ذلك البعض في الخارج بذلك الوجود الحادث فيما لا يزال، فهذا الاقتضاء صفة قديمة للذات هو بها في الأزل مسماة بالكلام النفسي، وأثره الذي هو ظهوره في المعنى القديم باللفظ الحادث إنما يكون فيما لا يزال، والمغايرة بينه وبين صفة العلم ظاهرة، وهذا هو غاية الغايات في هذا الباب، والحمد لله على ما خصَّني بفهمه من بين أرباب الألباب. انتهى.

وفيه أنه غايةُ الغايات في الجسارة على ربِّ الأرباب، وإحداث صفةٍ قديمة ما أنزل الله تعالى بها من كتاب، إذ لم يرد في كتاب الله تعالى ولا في سنة نبيه ﷺ، ولا روي عن صحابيٍّ ولا تابعيٍّ تسمية ذلك الاقتضاء كلاماً، بل لا يقتضيه عقلٌ ولا نقل، على أنه لا يحتاج إليه عند من أخذت العناية بيديه، هذا وإذا سمعت ما تلوناه، ووعيت ما حققناه، فاسمع الآن تحقيق الحق في كيفية سماع موسى عليه السلام كلام الحق، فأقول:

الذي انتهى إليه كلام أئمة الدين كالماتريدي والأشعري وغيرهما من المحققين أنَّ موسى عليه الصلاة والسلام سمع كلام الله تعالى بحرفٍ وصوت كما تدلُّ عليه النصوص التي بلغت في الكثرة مبلغاً لا ينبغي معه تأويل، ولا يناسب في مقابلته قال وقيل، فقد قال تعالى: ﴿وَنَـٰدَيْنَـٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلْأَيْمَنِ﴾ [مريم: ٥٢]، ﴿وَإِذْ نَادَىٰ رَبُّكَ مُوسَىٰٓ﴾ [الشعراء: ١٠]، ﴿نُودِىَ مِن شَـٰطِئِ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ﴾ [القصص: ٣٠]، ﴿إِذْ نَادَىٰهُ رَبُّهُۥ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ [النازعات: ١٦]، ﴿نُودِىَ أَنۢ بُورِكَ مَن فِى ٱلنَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [النمل: ٨]، واللائق بمقتضى اللغة والأحاديث أن يُفسَّر النداء بالصوت[1]، بل قد ورد إثبات الصوت لله تعالى شأنه في أحاديث لا تحصى، وأخبار لا تستقصى:

روى البخاري في الصحيح: «يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بَعُدَ كما يسمعه من قَرُبَ: أنا الملك أنا الديَّان»[2]. ومن علم أنَّ لله تعالى الحكيم أن يتجلَّى بما شاء وكيف شاء، وأنه منزَّهٌ في تجلِّيه، قريبٌ في تعاليه، لا تقيِّده المظاهر

---

(١) جاء في حاشية (م): قال في القاموس: النداء بالكسر والضم: الصوت. اهـ منه.

(٢) صحيح البخاري معلقاً قبل الحديث (٧٤٨١) من حديث عبد الله بن أنيس رضي الله عنه. وأخرجه موصولاً مطولاً في الأدب المفرد (٩٧٠)، وهو عند أحمد (١٦٠٤٢).

عند أرباب الأذواق، إذ له الإطلاق الحقيقيُّ حتى عن قيد الإطلاق، زالت عنه إشكالات واتضحت لديه متشابهات[١].

ومما يدلُّ على ثبوت التجلِّي في المظهر لله تعالى، قول ابن عباس ترجمان القرآن في قوله تعالى: ﴿أَنْ بُورِكَ مَن فِي ٱلنَّارِ﴾ [النمل:٨] كما في «الدر المنثور»[٢]، يعني: تبارك وتعالى نفسَه، كان نور رب العالمين في الشجرة. وفي رواية عنه: كان الله في النور، ونودي من النور. وفي صحيح مسلم[٣]: «حجابه النور»، وفي رواية له: «حجابه النار»[٤].

ودَفَع الله سبحانه توهُّمَ التقييد بما ينافي التنزيه بقوله: ﴿وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ﴾ [النمل:٨]، أي: عن التقييد بالصورة والمكان والجهة وإن ناداك منها؛ لكونه موصوفاً بصفة رب العالمين، فلا يكون ظهوره مقيَّداً له، بل هو المنزَّه عن التقييد حين الظهور ﴿يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّهُۥ﴾ أي: المنادي المتجلِّي ﴿أَنَا ٱللَّهُ ٱلْعَزِيزُ﴾ فلا أتقيَّد لعزَّتي، ولكني ﴿ٱلْحَكِيمُ﴾ [النمل:٩] فاقتضت حكمتي الظهور والتجلِّي في صورةِ مطلوبك. فالمسموعُ على هذا صوتٌ وحرف سمعهما موسى عليه الصلاة والسلام من الله تعالى المتجلِّي بنوره في مظهر النار لما اقتضته الحكمة، فهو عليه الصلاة والسلام كليم الله تعالى بلا واسطة، لكن من وراء حجابِ مظهرِ النار، وهو عينُ تجلِّي الحقِّ تعالى له.

وأما ما شاع عن الأشعريِّ من القول بسماع الكلام النفسي القائم بذات الله تعالى، فهو من باب التجويز والإمكان، لا أنَّ موسى عليه الصلاة والسلام سمع ذلك بالفعل، إذ هو خلاف البرهان، ومما يدلُّ على جواز سماع الكلام النفسيِّ بطرق خرق العادة قوله تعالى في الحديث القدسي: «ولا يزال عبدي يتقرَّب إليَّ بالنوافل حتى أُحبَّه، فإذا أحببتُه كنت سمعَه الذي يسمع به» الحديث[٥].

---

(١) في هامش الأصل و(م): مثل قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾. ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾. وحديث «إذا كان يوم الجمعة نزل ربنا تبارك وتعالى من عليين على كرسيه ـ إلى أن قال ـ ثم يصعد تبارك وتعالى على كرسيه». وحديث «فإذا الرب قد أشرف عليهم من فوقهم، فقال: السلام عليكم يا أهل الجنة» إلى غير ذلك. اهـ منه.

(٢) ٥/ ١٠٢، وأخرجه الطبري ١٨/ ١٠.

(٣) (١٧٩): (٢٩٣)، وأخرجه أيضاً أحمد (١٩٦٣٢)، وهو من حديث أبي موسى الأشعري ﷺ.

(٤) ورد ذلك ضمن الرواية السالفة عند مسلم (١١٩): (٢٩٣).

(٥) أخرجه البخاري (٦٥٠٢)، من حديث أبي هريرة ﷺ.

ومن الواضح أنَّ الله تبارك وتعالى إذا كان بتجلِّيه النوريِّ المتعلِّق بالحروف غيبيةً كانت أو خيالية أو حسِّيَّةً سَمْعَ العبدِ على الوجه اللائق المُجامع لـ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى:١١] عند من يتحقَّق معنى الإطلاق الحقيقيِّ، صحَّ أن يتعلَّق سَمْعُ العبد بكلامٍ ليس حروفه عارضة لصوت؛ لأنه بالله يسمع إذ ذاك، والله سبحانه يسمع السرَّ والنجوى.

والإمام الماتريدي أيضاً يجوِّز سماع ما ليس بصوتٍ على وجه خرق العادة، كما يدلُّ عليه كلام صاحب «التبصرة» في كتاب «التوحيد[١]». فما نقله ابن الهمام[٢] عنه من القول بالاستحالة، فمراده الاستحالة العادية، فلا خلاف بين الشيخين عند التحقيق.

ومعنى قول الأشعري: إنَّ كلام الله تعالى القائم بذاته يُسْمعُ عند تلاوة كلِّ تال وقراءة كلِّ قارئ. أنَّ المسموع أولاً ـ وبالذات عند التلاوة ـ إنما هو الكلام اللفظيُّ الذي حروفه عارضة لصوت القارئ بلا شك، لكنَّ الكلمات اللفظية صورُ الكلمات الغيبية القائمة بذات الحقِّ، فالكلام النفسيُّ مسموعٌ بعين سماع الكلام اللفظيِّ لأنه صورته، لا من حيث الكلمات الغيبية؛ فإنَّها لا تُسمع إلا على طريق خرق العادة.

وقول الباقلاني: إنما تسمع التلاوة دون المتلوِّ، والقراءة دون المقروء. يمكن حمله على أنه أراد: إنما يسمع أولاً وبالذات التلاوة، أي: المتلوُّ اللفظيُّ الذي حروفه عارضة لصوت التالي، لا النفسيُّ الذي حروفه غيبية مجردة عن المواد الحسية والخيالية، فلا نزاع في التحقيق أيضاً.

والفرق بين سماع موسى عليه الصلاة والسلام كلام الله تعالى وسماعنا له على هذا: أنَّ موسى عليه الصلاة والسلام سمع من الله عز وجل بلا واسطة، لكن من وراء حجاب، ونحن إنما نسمعه من العبد التالي بعين سماع الكلام اللفظيِّ المتلوِّ بلسانه، العارض حروفه لصوته، لا من الله تعالى المتجلِّي من وراء حجاب العبد، فلا يكون سماعاً من الله تعالى بلا واسطة، وهذا واضحٌ عند من له قَدَمٌ راسخةٌ في

---

(١) يعني ما ساقه صاحب التبصرة من عبارة الماتريدي في كتابه التوحيد. المسامرة شرح المسايرة ص٩٥. وصاحب التبصرة هو أبو المعين ميمون بن محمد النسفي المتوفى سنة (٥٨٠هـ). كشف الظنون ١/ ٣٣٧.

(٢) في المسايرة، كما في شرحه المسامرة ص٩٤.

العرفان، وظاهر عند من قال بالمظاهر مع تنزيه الملك الديان.

وأنت إذا أمعنت النظر في قول أهل السنة: القرآن كلام الله عز وجل غيرُ مخلوق، وهو مقروءٌ بألسنتنا، مسموعٌ بآذاننا، محفوظٌ في صدورنا، مكتوبٌ في مصاحفنا، غيرُ حالٍّ في شيءٍ منها. رأيته قولاً بالمظاهر ودالًّا على أن تَنَزُّلَ القرآن القديم القائم بذات الله تعالى فيها غيرُ قادحٍ في قِدَمه؛ لكونه غيرُ حالٍّ في شيءٍ منها، مع كون كلٍّ منها قرآناً حقيقة شرعية بلا شبهة، وهذا عين الدليل على أنَّ تجلِّي القديم في مظهرٍ حادثٍ لا ينافي قِدَمه وتنزيهه، وليس من باب الحلول ولا التجسيم، ولا قيامِ الحوادث بالقديم، ولا ما يشاكل ذلك من شبهات تَعرِضُ لمن لا رسوخ له في هاتيك المسالك.

ومنه يظهر معنى ظهور القرآن في صورة الرجل الشاحب يلقى صاحبه حين ينشق عنه القبر، وظهوره خصماً لمن حمله فخالف أمره، وخصماً دون مَن حمله فحفظ الأمر.

بل من أحاط خبراً بأطراف ما ذكرناه، وطاف فِكْرُه المتجرِّدُ عن مَخْبط الهوى في كَعبةِ حَرَمِ ما حققناه، اندفع عنه كلُّ إشكالٍ في هذا الباب، ورأى أنَّ تشنيعَ ابن تيمية وابن القيم وابن قدامة وابن قاضي الجبل والطُّوفي وأبي نصر وأمثالهم صريرُ باب أو طنين ذباب، وهم و إن كانوا فضلاءَ محققين وأجلَّاء مدقِّقين، لكنهم كثيراً ما انحرفت أفكارهم، واختلطت أنظارهم، فوقعوا في علماء الأمة، وأكابر الأئمة، وبالغوا في التعنيف والتشنيع، وتجاوزوا في التسخيف والتفظيع، ولولا الخروج عن الصدد لوفَّيتهم الكيل صاعاً بصاع، ولتقدَّمتُ إليهم بما قدَّموا باعاً بباع، ولعلَّمتهم كيف يكون الهجاء بحروف الهجاء، ولعرَّفتهم إلام ينتهي المراء بلا مراء.

فَلي فَرَسٌ للحِلْمِ بالحِلْمِ مُلْجَمٌ ... ولي فَرَسٌ للجَهْلِ بالجَهْلِ مُسْرَجُ
فَمَنْ رامَ تَقْويمي فَإنِّي مُقَوَّمٌ ... ومَنْ رامَ تَعْوِيجي فإنِّي مُعَوَّجُ[1]

---

(١) البيتان لصالح بن جناح كما في نقد الشعر لقدامة بن جعفر ص١٣٦، والحماسة البصرية ١/ ٥١، وبهجة المجالس ١/ ٦٢٠، ونسبهما ابن قتيبة في عيون الأخبار ١/ ٢٨٩ لمحمد بن وهيب، ونسبا لمحمد بن حازم الباهلي في معجم الشعراء للمرزباني ص٣٧٢، وهما دون نسبة في العقد الفريد ٣/ ١٤، والبرصان والعرجان للجاحظ ص٢٦١.

على أنَّ العفو أقرب للتقوى، والإغضاء مبنى الفُتوَّة وعليه الفتوى، والسادة الذين تكلَّم فيهم هؤلاء إذا مرُّوا باللغو مرُّوا كراماً، وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً.

وحيث تحرَّر الكلام في الكلام على مذهب أهل السنة، واندفع عنه بفضل الله تعالى كلُّ محنة ومهنة، فلا بأس بأن نحكي بعض الأقوال، كما حكى الله تعالى كثيراً من أقوال ذوي الضلال، وبعد أن رسخ الحقُّ في قلبك، وتغلغل في سويدائه كلام ربك، لا أخشى عليك من سماع باطل لا يزيدك إلا حقًّا، وكاذبٍ لا يُورِثك إلا صدقاً، فنقول:

أما المعتزلة فاتفقوا كافةً على أنَّ معنى كونه تعالى متكلِّماً: أنه خالق الكلام على وجهٍ لا يعود إليه منه صفة حقيقية، كما لا يعود إليه من خلق الأجسام وغيرها صفة حقيقية، واتفقوا أيضاً على أنَّ كلام الربِّ تعالى مركَّبٌ من الحروف والأصوات، وأنه مُحدَثٌ مخلوق.

ثم اختلفوا؛ فذهب الجُبَّائي[1] وابنه أبو هاشم[2] إلى أنه حادثٌ في محلّ، ثم زعم الجُبَّائي أنَّ الله تعالى يُحدِثُ عند قراءة كلِّ قارئٍ كلاماً لنفسه في محلِّ القراءة. وخالفه الباقون.

وذهب أبو الهُذيل العلَّاف[3] وأصحابه إلى أنَّ بعضه في محلٍّ وهو قوله: كُنْ، وبعضه لا في محلٍّ كالأمر والنهي والخبر والاستخبار.

وذهب الحسين بن محمد النجار[4] إلى أنَّ كلام الباري إذا قرئ فهو عَرَض، وإذا كُتب فهو جسم.

---

(١) محمد بن عبد الوهاب البصري، أبو علي، شيخ المعتزلة، له كتاب: الأصول، والنهي عن المنكر، والاجتهاد، وغيرها، توفي سنة (٣٠٣هـ). سير أعلام النبلاء ١٤/ ١٨٣.

(٢) عبد السلام بن محمد، أخذ عن والده، وله: الجامع الكبير، والمسائل العسكرية، وغيرهما، توفي سنة (٣٢١هـ). السير ١٥/ ٦٣.

(٣) محمد بن الهذيل البصري، شيخ الكلام ورأس الاعتدال، له كتاب في الرد على المجوس، وردٌّ على اليهود، وردٌّ على المشبهة، وتصانيفه كثيرة ولكنها لا توجد، توفي سنة (٢٢٦ أو ٢٣٥هـ). السير ١١/ ١٧٣.

(٤) رأس الفرقة النجارية من المعتزلة، له مع النَّظَّام مناظرات، له: إثبات الرسل، والقضاء والقدر، والإرجاء، وغيرها، توفي سنة (٢٢٠هـ). السير ١٠/ ٥٥٤، والأعلام ٢/ ٢٥٣. ووقع في الأصل و(م): الحسن، بدل: الحسين.

وذهبت الإمامية والخوارج والحشوية إلى أنَّ كلام الربِّ تعالى مركَّبٌ من الحروف والأصوات، ثم اختلف هؤلاء فذهب الحشوية إلى أنه قديم أزليٌّ قائم بذات الربِّ تعالى، لكن منهم من زعم أنه من جنس كلام البشر، وبعضهم قال: لا بل الحرف حرفان والصوت صوتان؛ قديم وحادث، والقديم منهما ليس من جنس الحادث.

وأما الكرَّامية فقالوا: إن الكلام قد يُطلق على القدرة على التكلم، وقد يطلق على الأقوال والعبارات، وعلى كلا التقديرين فهو قائم بذات الله تعالى، لكن إن كان بالاعتبار الأول فهو قديم متَّحد لا كثرة فيه، وإن كان بالاعتبار الثاني فهو حادث متكثِّر.

وأما الواقفية: فقد أجمعوا على أنَّ كلام الربِّ تعالى كائن بعد أن لم يكن، لكن منهم من توقَّف في إطلاق اسم القديم والمخلوق عليه، ومنهم من توقَّف في إطلاق اسم المخلوق وأطلق اسم الحادث، ومن القائلين بالحدوث من قال: ليس جوهراً ولا عَرَضاً. وذهب بعض المعترفين بالصانع إلى أنه لا يوصف بكونه متكلِّماً لا بكلام ولا بغير كلام.

والذي أوقع الناس في حيص بيص أنهم رأوا قياسين متعارضي النتيجة، وهما كلام الله تعالى صفة له، وكلُّ ما هو صفة له فهو قديم، فكلام الله تعالى قديم. وكلام الله تعالى مركَّبٌ من حروف مرتَّبةٍ متعاقبة في الوجود، وكلُّ ما هو كذلك فهو حادث، فكلام الله تعالى حادث.

فقوم[1] ذهبوا إلى أنَّ كلامه تعالى حروف وأصوات، وهي قديمة، ومنعوا أنَّ كل ما هو مؤلَّفٌ من حروف وأصوات فهو حادث، ونسب إليهم أشياء هم برآء منها.

وآخرون قالوا بحدوثه[2] وأنه مؤلَّفٌ من أصوات وحروف، وهو قائم بغيره، ومعنى كونه متكلِّماً عندهم: أنه موجدٌ لتلك الحروف والأصوات في جسم كاللوح، أو ملكٍ كجبريل، أو غير ذلك، فهم منعوا أنَّ المؤلَّف من الحروف والأصوات صفةُ الله تعالى.

وأناس[3] لما رأوا مخالفة الأولين للضرورة الظاهرة التي هي أشنع من مخالفة الدليل، ومخالفة الآخرين فيما ذهبوا إليه للعرف واللغة، ذهبوا إلى أنَّ كلامه تعالى

(١) في هامش الأصل و(م): هم الحنابلة. اهـ منه.
(٢) في (م): بحدوث كلامه تعالى. وجاء في حاشية (م): هم المعتزلة. اهـ منه.
(٣) في حاشية (م): هم الكرامية. اهـ منه.

صفة له، مؤلفة من الحروف والأصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى، فهم منعوا أنَّ كلَّ ما هو صفة له تعالى فهو قديم.

وجَمْعٌ قالوا: كلامه تعالى معنًى واحدٌ بسيطٌ قائمٌ بذاته تعالى قديمٌ، فهم منعوا أنَّ كلامه تعالى مؤلَّفٌ من الحروف والأصوات، وكَثُرَ في حقِّهم القال والقيل والنِّزاع الطويل.

وبعضهم تحيَّر فوقف، وحبس ذهنه في مسجد الدهشة واعتكف.

وعندي القياسان صحيحان، والنتيجتان صادقتان، ولكلٍّ مقام مقال ولكل كلام أحوال، ولا أظنُّك تُحوجني إلى التفصيل بعدما وعاه فكرك الجميل، بل ولا تكلِّفني ردَّ هذه الأقوال الشنيعة التي هي لديك، إذا أخذت العناية بيديك كسرابٍ بقيعة، فليَطِرْ شحرورُ القلم إلى روضة أخرى، وليُغرِّد بفائدةٍ لعلها أولى من الإطالة وأحرى، والله سبحانه وتعالى الموفق للصواب لا ربَّ غيرُه.

الفائدة الخامسة

في بيان المراد بالأحرف السبعة التي نزل بها القرآن:

أقول: روى أحد وعشرون صحابيًّا[١] حديث نزول القرآن على سبعة أحرف، حتى نصَّ أبو عبيدة[٢] على تواتره، وفي مسند أبي يعلى أنَّ عثمان رضي الله عنه قال على المنبر: أُذكِّر الله رجلاً سمع النبيَّ ﷺ قال: «إن القرآن أُنزل على سبعة أحرف، كلُّها شافٍ كاف» لمَّا قام، فقاموا حتى لم يُحصَوا، فشهدوا بذلك، فقال: وأنا أشهد معهم[٣].

---

(١) في هامش الأصل و(م): وهم أبيُّ بن كعب وأنس وحذيفة وزيد بن أرقم وسمرة بن جندب وسليمان بن صرد وابن عباس وابن مسعود وعبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وعمر بن الخطاب وعمر بن أبي سلمة وعمرو بن العاص ومعاذ بن جبل وهشام بن حكيم وأبو بكرة وأبو جهم وأبو سعيد الخدري وأبو طلحة الأنصاري وأبو هريرة وأم أيوب، رضي الله عنهم أجمعين.

(٢) كذا في الأصل و (م)، والكلام في فضائل القرآن لأبي عبيد ص٢٠٣.

(٣) أخرجه الحارث كما في بغية الباحث (٧٢٧)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ٧/ ١٥٢: رواه أبو يعلى في الكبير، وفيه راوٍ لم يسم.

واختلف في معناه على أقوال:

أحدها: أنه من المشكل الذي لا يدرى؛ لاشتراك الحرف[١]. وفيه أنَّ مجرَّد الاشتراك لا يستدعي ذلك، اللهم إلا أن يكون بالنظر إلى هذا القائل.

ثانيها: أنَّ المراد التكثير لا حقيقة العدد، وقد جرَوا على تكثير الآحاد بالسبعة، والعشراتِ بالسبعين، والمئات بسبع مئةٍ، وسرُّ التسبيع لا يخفى، وإليه جنح عياض[٢].

وفيه ـ مع عدم ظهور معناه ـ أنَّ حديث أبيٍّ كما رواه النسائي[٣]: «أنَّ جبريل وميكائيل أتياني، فقعد جبريل عن يميني وميكائيل عن يساري، فقال جبريل: اقرأ القرآن على حرف، فقال ميكائيل: استزده، حتى بلغ سبعة أحرف» ونحوه من الأحاديث لا سيَّما حديث أبي بكرة الذي في آخره: «فنظرت إلى ميكائيل فسكت، فعلمت أنه قد انتهت العدة»[٤] أقوى دليل على إرادة الانحصار، بل في جمع القلَّة نوعُ إشارةٍ إلى عدم الكثرة كما لا يخفى.

ثالثها: أنَّ المراد بها سبع قراءات. وفيه أنَّ ذلك لا يوجد في كلمة واحدة إلا نادراً[٥]، والقول أنَّ كلمةً تقرأ بوجه أو وجهين إلى سبع يُشكل عليه ما قرئ على أكثر، اللهم إلا أن يقال: ورد ذلك موردَ الغالب، وفيه ما لا يخفى، حتى قال السيوطيُّ[٦]: قد ظنَّ كثيرٌ من القوم أنَّ المراد بها القراءات السبعة، وهو جهل قبيح. فتدبر.

---

(١) في هامش الأصل و(م): أي: لغة بين الكلمة والمعنى والجهة. قاله ابن سعدان النحوي.اهـ منه. وقول ابن سعدان في الإتقان ١/ ١٤٥ بلفظ: لأن الحرف يصدق لغة على حرف الهجاء، وعلى الكلمة، وعلى المعنى، وعلى الجهة.

(٢) ابن موسى اليَحْصِبي الأندلسي ثم السَّبتي، المالكي القاضي الحافظ شيخ الإسلام، أبو الفضل، له: مشارق الأنوار، والتنبيهات، وإكمال المُعْلِم بفوائد مسلم، وكل تصانيفه بديعة، توفي سنة (٥٤٤هـ). السير ٢٠/ ٢١٢. وكلامه ذكره الحافظ في الفتح ٩/ ٢٣، وينظر إكمال المعلم ٣/ ١٨٧.

(٣) في الكبرى (٧٩٣٢)، وأخرجه أيضاً أحمد (٢١٠٩٢).

(٤) أخرجه أحمد (٢٠٤٢٥) دون هذه العبارة، وذكره بهذا اللفظ السيوطي في الإتقان ١/ ١٤٦.

(٥) في هامش الأصل و(م): مثل: «عبد الطاغوت»، «ولا تقل لهما أفّ». اهـ منه.

(٦) في الإتقان ١/ ١٥٦.

رابعها: أنَّ المراد بها سبعةُ أوجه من المعاني المتَّفقة على ألفاظٍ مختلفة، نحو: أقبل، وتعال، وهلمَّ، وعجِّل، وأسرع. وإليه ذهب ابن عيينة وجمعٌ، وأُيِّد برواية: «حتى بلغ سبعة أحرف قال: كلُّها شافٍ كافٍ ما لم تختم آية عذاب برحمة أو رحمة بعذاب»[1] وبما حكي أنَّ ابن مسعودٍ أقرأ رجلاً: ﴿إِنَّ شَجَرَتَ ٱلزَّقُّومِ ۝ طَعَامُ ٱلْأَثِيمِ﴾ [الدخان:٤٣-٤٤] فقال الرجل: طعام اليثيم. فردَّها عليه، فلم يستقم بها لسانه، فقال: أتستطيع أن تقول: الفاجر؟ قال: نعم. قال: فافعل[2].

وفيه أنَّ ذلك كان رخصةً لعسر تلاوته بلفظ واحد على الأُميِّين ثم نسخ، وإلا لجازت روايته بالمعنى، ولذهب التعبُّد بلفظه، ولاتَّسع الخرق، ولَفات كثيرٌ من الأسرار والأحكام، وهذا يستدعي نسخَ الحديث، وفيه بُعدٌ، بل لا قائل به.

خامسها: أنَّ المراد بها كيفيةُ النطق بالتلاوة من إدغامٍ وإظهارٍ وتفخيمٍ وترقيقٍ وإشباعٍ ومدٍّ وقَصْرٍ وتشديد وتخفيف وتليين وتحقيق. وفيه أنَّ ذلك لَيس من الاختلاف الذي يتنوَّع فيه اللفظ والمعنى، واللفظ الواحد بهذه الصفات باقٍ على وحدته، فليس فيه حينئذٍ جليل فائدة.

سادسها: أنَّ المراد سبعةُ أصنافٍ، وعليه كثيرون، ثم اختلفوا في تعيينها فقيل: محكَم ومتشابه وناسخ ومنسوخ وخصوص وعموم وقصص.

وقيل: إظهار الربوبية، وإثبات الوحدانية، وتعظيم الألوهية، والتعبُّد لله، ومجانبة الإشراك، والترغيب في الثواب، والترهيب من العقاب.

وقيل: أمرٌ ونهيٌ ووعد ووعيد وإباحة وإرشاد واعتبار. وقيل غيرُ ذلك، والكلُّ محتملٌ بل وأضعاف أمثاله، إلا أنه لا مستنَد له ولا وجه للتخصيص.

سابعها: أنَّ المراد سبعُ لغاتٍ، وإليه ذهب ثعلب وأبو عبيد والأزهريُّ

---

(١) أخرجه أحمد (٢٠٤٢٥) و (٢٠٥١٤) من حديث أبي بكر ﷺ.
(٢) أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن ص١٨٣، وينظر ما سيأتي عند تفسير الآية (٤٤) من سورة الدخان.

وآخرون، واختاره ابن عطية[1] وصححه البيهقي[2]. واعتُرض بأنَّ لغات العرب أكثر. وأجيب: بأنَّ المراد أفصحُها وهي لغة قريش وهذيل وتميم والأزد وربيعة وهوازن وسعد بن بكر.

واستنكره ابن قتيبة قائلاً: لم ينزل القرآن إلا بلغة قريش بدليل: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤]. وعليه يلتزم كون السبع في بطون قريش، وبه جزم أبو علي الأهوازيُّ[3]. وليس المراد أنَّ كلَّ كلمةٍ تُقرأ على سبع لغات، بل إنها مفرقةٌ فيه، ولعلَّ بعضها أسعدُ من بعض وأكثرُ نصيباً.

وقيل: السبع في مُضَرَ خاصة؛ لقول عمر رضي الله عنه: نزل القرآن بلغة مضر. وقال بعضهم: إنهم هذيل وكنانة وقيس وضَبَّة وتيم الرَّباب وأسد بن خزيمة وقريش.

وقيل: أُنزل أولاً بلسان قريش ومن جاورهم من الفصحاء، ثم أُبيح للعرب أن تقرأه بلغاتها؛ دفعاً للمشقة، ولما كان فيهم من الحميَّة، ولم يقع ذلك بالتشهِّي، بل المرعيُّ فيه السماع من النبي صلى الله عليه وسلم، وكيفية نزول القرآن على هذه السبع أن جبريل عليه السلام كان يأتي رسول الله ﷺ في كلّ عَرْضةٍ بحرف، إلى أن تمَّت.

قال السيوطيُّ بعد نقل هذا القول وذكر ماله وما عليه: وبعد هذا كلِّه هو مردود بأنَّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهشام بن حكيم كلاهما قرشيٌّ من لغة واحدة وقبيلة واحدة وقد اختلفت قراءتهما، ومحالٌ أن ينكر عليه عمر لغته، فدلَّ على أنَّ المراد بالأحرف السبعة غير اللغات. انتهى[4].

ويا ليت شعري أدَّعى أحد من المسلمين أنَّ معنى إنزال القرآن على هذه السبع من لغات هؤلاء العرب، أنه أنزل كيفما كان، وأنهم هم الذين هذَّبوه بلغاتهم ورشَّحوه بكلماتهم بعد الإذن لهم بذلك، فإذاً لا تختلف أهل قبيلة واحدة في كلمة،

---

(١) عبد الحق بن غالب بن عطية المحاربي الغرناطي، كان إماماً في الفقه والتفسير والعربية، توفي سنة (٥٤١هـ). السير ١٩/ ٥٨٨. وكلامه في تفسيره المسمَّى المحرر الوجيز ١/ ٤٤.

(٢) في شعب الإيمان ٢/ ٤٢١.

(٣) الحسن بن علي بن إبراهيم بن يزداد بن هرمز، مقرئ الشام، من كتبه: الاتضاح، والوجيز، والموجز، توفي سنة (٤٤٦هـ). معرفة القراء الكبار ٢/ ٧٦٦.

(٤) الإتقان ١/ ١٥١، وحديث عمر مع هشام بن حكيم أخرجه البخاري (٤٩٩٢)، ومسلم (٨١٨).

ولا يتنازع اثنان منهم فيها أبداً، أم أنَّ الله تعالى شأنه ظهر كلامه في مرايا هذه اللغات على حسب ما فيها من المزايا والنكات، فنَزل بها وحيه، وأدَّاها نبيُّه ﷺ، ووعاها أصحابه؟ فكم صحابيٍّ هو من قبيلة وعى كلمة نزلت بلغة قبيلة أخرى، وكلاهما من السبع، وليس له أن يغيِّر ما وعى، بل كثيراً ما يختلف صحابيان من قبيلة في الرواية عن رسول الله ﷺ، وكلٌّ من روايتيهما على غير لغتهما، كلُّ ذلك اتِّباعاً لما أنزل الله تعالى وتسليماً لما جاء به رسول الله ﷺ، وقد ينفي صحابيٌّ غيرَ روايته وينكر رواية غيره، وكلُّ ذلك يدلُّ على أنَّ مرجع السبع الرواية لا الدراية.

فردُّ الإمام السيوطي لا أدري ماذا أردُّ منه، وما الذي أسكت عنه؟ فها هو بين يديك، فاعمل ما شئت فيه، وسلام الله تعالى عليك، ومما ذكرناه علمتَ أنَّ القلب يميل إلى هذا السابع، فافهم، وقد حقَّقنا بعض الكلام في هذا المقام في كتابنا: «الأجوبة العراقية عن الأسئلة الإيرانية»، فارجع إليه إن أردته، والله سبحانه وتعالى أعلم.

الفائدة السادسة

في جمع القرآن وترتيبه:

اعلم أنَّ القرآن جمع أولاً بحضرة النبيِّ ﷺ، فقد أخرج الحاكم[١] بسندٍ على شرط الشيخين عن زيد بن ثابت قال: كنا عند النبيِّ صلى الله تعالى عليه وسلم نؤلِّف القرآن في الرقاع. وثانياً بحضرة أبي بكر رضي الله عنه، فقد أخرج البخاري في صحيحه[٢] عن زيد بن ثابت أيضاً قال: أرسل إليَّ أبو بكر مقتلَ أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده، فقال أبو بكر: إنَّ عمر أتاني فقال: إنَّ القتل قد استحرَّ بقرَّاء القرآن[٣] وإني أخشى أن يستحرَّ القتل بالقرَّاء في المواطن، فيذهبَ كثير من القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن، فقلت لعمر: كيف نفعل شيئاً لم يفعله

(١) في المستدرك ٢/ ٢٢٩ و٦١١. وهو عند أحمد (٢١٦٠٧).
(٢) برقم (٤٦٧٩)، وهو عند أحمد (٧٦).
(٣) في هامش الأصل و(م): وقد روي أنه قتل يوم اليمامة سبعون من القراء، منهم سالم مولى أبي حذيفة. اهـ منه.

رسول الله ﷺ؟ قال عمر: هذا والله خير. فلم يزل يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، ورأيت الذي رأى عمر. قال زيد: قال أبو بكر: إنك شابٌّ عاقل لا نتَّهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ، فتتبَّع القرآن فاجمعه. فوالله لو كلَّفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقلَ عليَّ مما أمرني به من جمع القرآن. قلت: كيف تفعلان شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ قال: هو والله خير، فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر، فتتبَّعت القرآن أجمعه من العُسُب واللِّخاف[1] وصدور الرجال، ووجدت آخر سورة التوبة مع خزيمة الأنصاري لم أجدها مع غيره: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ﴾ [التوبة:١٢٨] حتى خاتمة براءة، فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله تعالى، ثم عند عمر حياتَه، ثم عند حفصة بنت عمر.

وأخرج ابن أبي داود[2] بسندٍ رجاله ثقات مع انقطاع، أنَّ أبا بكر قال لعمر وزيد ـ مع أنه كان حافظاً ـ: اقعدا على باب المسجد، فمن جاءكما بشاهدين على شيءٍ من كتاب الله فاكتباه.

ولعلَّ الغرض من الشاهدين أن يشهدا على أنَّ ذلك كتب بين يدي الرسول ﷺ، أو على أنه مما عُرض عليه ﷺ عامَ وفاته، وإنما اكتفوا في آية التوبة بشهادة خزيمة؛ لأنَّ رسول الله ﷺ جعل شهادته بشهادة رجلين[3]. والقول[4] بأن المراد بالشاهدين الحفظ والكتابة مما لا حِجَارَ له[5].

---

(١) في هامش الأصل و(م): العسب: جمع عسيب، وهو جريد النخل، كانوا يكشطون الخوص ويكتبون في الطرف العريض، واللخاف، بكسر اللام وبخاء معجمة خفيفة آخره فاء: جمع لخفة، بفتح اللام وبسكون الخاء، هي الحجارة الرقاق، وقال الخطابي: صفائح الحجارة. اهـ منه.

(٢) في كتاب المصاحف ١/ ١٥٧.

(٣) أخرجه أحمد (٢١٦٤٠)، والبخاري (٢٨٠٧).

(٤) في هامش الأصل و(م): هذا القول لابن حجر، قاله على سبيل الظن، وهو من بعضه. اهـ منه. وينظر فتح الباري ٩/ ١٤-١٥.

(٥) يعرِّض المصنف رحمه الله بكلامه هذا بالقول المذكور، وهو لابن حجر كما ورد في التعليق السابق، وهذا من أساليبه رحمه الله في رد الأقوال التي لا يرتضيها، كما أشرنا لذلك في مقدمتنا لهذا الكتاب ص ١٨-١٩.

وما شاع أنَّ عليًّا كرَّم الله وجهه لَما توفي رسول الله ﷺ تخلَّف لجمعه، فبعض طرقه ضعيف[١]، وبعضها موضوع[٢]، وما صح[٣] فمحمول كما قيل على الجمع في الصدر.

وقيل: كان جمعاً بصورةٍ أخرى لغرض آخر، ويؤيِّده أنه قد كتب فيه الناسخ والمنسوخ فهو ككتابِ عِلْمٍ.

وقد أخرج ابن أبي داود بسندٍ حسن عن عبد خير قال: سمعت عليًّا يقول: أعظم الناس في المصاحف أجراً أبو بكر رضي الله عنه، رحمةُ الله على أبي بكر، هو أول من جمع كتاب الله[٤]. أي: على الوجه الذي تقدَّم، فلا ينافي ما في مختصر القرماني أنَّ أول من جمعه عمر رضي الله عنه.

وما روي عن ابن بريدة أنه قال: أول من جمع القرآن في مصحفٍ سالم مولى أبي حذيفة، أَقْسَمَ لا يرتدي برداء حتى يجمعه. فهو مع غرابته وانقطاعه محمول على أنه أحد الجامعين بأمر أبي بكرٍ رضي الله عنه؛ قاله الإمام السيوطي[٥]، وهي عثرة منه لا يقال لصاحبها لعاً[٦]؛ لأنَّ سالماً هذا قتل في وقعة اليمامة كما يدلُّ عليه كلام الحافظ ابن حجر في إصابته[٧] ونصَّ عليه السيوطيُّ نفسه في إتقانه بعد هذا المبحث بأوراق[٨]، ولا شك أنَّ الأمر بالجمع وقع من الصديق بعد تلك الوقعة، وهي التي كانت سبباً له كما يدل عليه حديث البخاري الذي قدمناه، فسبحان من لا ينسى.

---

(١) في هامش الأصل و(م): وهو ما أخرجه أبو داود من طريق ابن سيرين. اهـ منه. كذا وقع: أبو داود، والصواب: ابن أبي داود، والخبر في كتاب المصاحف له ١/ ١٦٩.

(٢) في هامش الأصل و(م): وهو ما أخرجه غير واحد من رواية أبي حيان التوحيدي، أحد زنادقة الدنيا. اهـ منه.

(٣) في هامش الأصل و(م): كرواية ابن الضريس في فضائل علي رضي الله عنه. اهـ منه.

(٤) المصاحف ١/ ١٥٤.

(٥) في الإتقان ١/ ١٨٤.

(٦) قولهم: لعاً له، نقيض قولهم: تعساً له، فلعاً دعاء له بالانتعاش، وتعساً دعاء عليه بالعثرة. عمدة القاري ٢٣/ ٤٥.

(٧) ٤/ ١٠٦.

(٨) الإتقان ١/ ٢٢٢.

وما اشتهر أنَّ جامعه عثمان فهو على ظاهره باطل؛ لأنه ﷺ إنما حمل الناس في سنة خمس وعشرين[١] على القراءة بوجه واحد، باختيار وقع بينه وبين من شهده من المهاجرين والأنصار، لما خشي الفتنة من اختلاف أهل العراق والشام في حروف القراءات.

فقد روى البخاريُّ[٢] عن أنسٍ أن حذيفة بن اليمان قَدِمَ على عثمان، وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية و أذربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفةَ اختلافُهم في القراءة، فقال لعثمان: أدرك الأمة قبل أن يختلفوا اختلافَ اليهود والنصارى، فأَرْسَلَ إلى حفصة: أن أرسلي إلينا بالصحف ننسخها ثم نردُّها إليك، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت[٣] وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف. وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيءٍ من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنه إنما نزل بلسانهم، ففعلوا، حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف، ردَّ عثمان الصحف إلى حفصة، وأرسل إلى كلِّ أفقٍ بمصحف[٤] مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق.

قال زيد: ففقدت آيةً من الأحزاب حيث نسخنا المصحف قد كنت أسمع رسول الله ﷺ يقرأ بها، فالتمسناها فوجدناها مع خزيمة بن ثابت الأنصاري: ﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَـٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب: ٢٣] ألحقناها في سورتها في المصحف[٥].

وقد ارتضى ذلك أصحابُ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، حتى إنَّ

---

(١) في هامش الأصل و(م): وقيل: في حدود سنة ثلاثين، ولا مستند له. اهـ منه.
(٢) في صحيحه (٤٩٨٧).
(٣) في هامش الأصل و(م): أخرج ابن أبي داود أنه جمع اثني عشر رجلاً من قريش والأنصار. اهـ منه.
(٤) في هامش الأصل و(م): فأرسل إلى مكة وإلى الشام وإلى اليمن وإلى البحرين وإلى البصرة وإلى الكوفة، وحبس بالمدينة واحداً، كما أخرج ذلك ابن أبي داود من طريق حمزة الزيات. اهـ منه.
(٥) أخرجه البخاري (٤٩٨٨).

المرتضىَ كرَّم الله تعالى وجهه قال على ما أخرج ابن أبي داود[١] بسندٍ صحيح عن سويد بن غَفَلة عنه: لا تقولوا في عثمان إلا خيراً، فوالله ما فعل الذي فعل في المصاحف إلا عن ملأ منا. وفي رواية: لو وُلِّيت لعملت بالمصاحف الذي عمله عثمان.

وما نقل عن ابن مسعود أنه قال لما أحرق مصحفه: لو ملكت كما ملكوا لصنعت بمصحفهم كما صنعوا بمصحفي. كذبٌ، كسوء معاملة عثمان معه التي يزعمها الشيعة حين أخذ المصحف منه.

وهذا الذي ذكرناه من فعل عثمان هو ما ذكره غيرُ واحدٍ من المحققين، حتى صرَّحوا بأنَّ عثمان لم يصنع شيئاً فيما جمعه أبو بكر من زيادة أو نقص أو تغييرِ ترتيب، سوى أنه جمع الناس على القراءة بلغة قريش محتجًّا بأنَّ القرآن نزل بلغتهم.

ويُشْكِلُ عليه ما مرَّ آنفاً من قول زيد: ففقدت آية من الأحزاب.. إلخ، فإنه بظاهره يستدعي أنَّ في المصاحف العثمانية زيادة لم تكن في هاتيك الصحف، والأمر في ذلك هيِّنٌ إذ مثل هذه الزيادة اليسيرة لا توجب مغايرةً يُعبأ بها، ولعلها تشبه مسألة التضاريس، ولو كان هناك غيرُها لذكر، وليس فليس، ولا تقدح أيضاً في الجمع السابق؛ إذ يحتمل أن يكون سقوطها منه من باب الغفلة، وكثيراً ما تعتري السارحين في رياض حظائر قدس كلام رب العالمين، فيذكرهم سبحانه بما غفلوا فيتداركون ما أغفلوا.

وزيدٌ هذا كان في الجمعين، ولعلَّه الفرد المعوَّل عليه في البين، لكن عراه في أولهما ما عراه، وفي ثانيهما ذكَّره مَنْ تكفَّل بحفظ الذكر، فتدارك ما نساه.

وبعد انتشار هذه المصاحف بين هذه الأمة المحفوظة، لا سيَّما الصدر الأول الذي حوى من الأكابر ما حوى، وتصدَّر فيه للخلافة الراشدة عليٌّ المرتضى، وهو باب مدينة العلم لكلِّ عالم، والأسد الأشدُّ الذي لا تأخذه في الله لومة لائم، لا يبقى في ذهن مؤمن احتمال سقوط شيءٍ بعدُ من القرآن، وإلا لوقع الشك في كثير من ضروريات هذا الدين الواضح البرهان.

---

(١) في المصاحف ١/ ٢٠٥-٢٠٧.

وزعمت الشيعة أنَّ عثمان، بل أبا بكر وعمر أيضاً حرَّفوه وأسقطوا كثيراً من آياته وسوره، فقد روى الكليني[١] منهم عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله: أنَّ القرآن الذي جاء به جبريل إلى محمد ﷺ سبعة عشر ألف آية[٢].

وروى محمد بن نصر عنه أنه قال: كان في: ﴿لَمْ يَكُنِ﴾ اسمُ سبعين رجلاً من قريش بأسمائهم وأسماء آبائهم.

ورَوَى عن سالم بن سليمة قال: قرأ رجل على أبي عبد الله ـ وأنا أسمعه ـ حروفاً من القرآن ليس ما يقرؤها الناس، فقال أبو عبد الله: مه عن هذه القراءات، واقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم، فإذا قام القائم فاقرأ كتاب الله على حدِّه.

ورَوَى عن محمد بن جهم الهلالي وغيره عن أبي عبد الله: أن ﴿أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ﴾ [النحل: ٩٢] ليس من كلام الله بل محرَّف عن موضعه، والمنزل: أئمة هي أزكى من أئمتكم.

وذكر ابن شهراشب[٣] المازندراني في كتاب «المثالب» له: أن سورة الولاية أسقطت بتمامها، وكذا أكثر سورة الأحزاب؛ فإنها كانت مثل سورة الأنعام، فأسقطوا منها فضائل أهل البيت، وكذا أسقطوا لفظ: ويلك، من قبل: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠]، و: عن ولاية عليٍّ، من بعد ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ﴾ [الصافات: ٢٤]، و: بعلي بن أبي طالب، من بعد ﴿وَكَفَى ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلْقِتَالَ﴾ [الأحزاب: ٢٥]، و: آل محمد، من بعد: ﴿وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟﴾ [الشعراء: ٢٢٧] إلى غير ذلك.

فالقرآن الذي هو بأيدي المسلمين اليوم شرقاً وغرباً، وهو لكُرةِ الإسلام ودائرة الأحكام مركزاً وقطباً، أشدُّ تحريفاً عند هؤلاء من التوراة والإنجيل، وأضعف تأليفاً

---

(١) بضم الكاف وإمالة اللام، محمد بن يعقوب، أبو جعفر، من أهل الري، سكن بغداد إلى حين وفاته سنة (٣٢٨هـ) وكتابه «الكافي» مشهور عن الشيعة كالبخاري عند السنة. الوافي بالوفيات ٥/ ٢٢٦.

(٢) في هامش الأصل و(م): والمشهور عندنا أنه ستة آلاف وستُّ مئة وست عشرة آية. اهـ منه.

(٣) كذا في الأصل و (م)، والصواب: شهراسوب ـ الثانية سين مهملة ـ كما في الوافي بالوفيات ٤/ ١٦٤، وبغية الوعاة ١/ ١٨١ وإعلام النبلاء ٤/ ٢٨٩، واسمه محمد بن علي بن شهراسوب، رشيد الدين، أبو جعفر السروري المازندراني، أحد شيوخ الشيعة، توفي سنة (٥٨٨هـ).

منهما، وأجمع للأباطيل، وأنت تعلم أنَّ هذا القول أوهى من بيت العنكبوت، وإنه لأوهن البيوت، ولا أراك في مرية من حماقة مدَّعيه وسفاهة مفتريه، ولمَّا تفطَّن بعض علمائهم لمَا به، جعله قولاً لبعض أصحابه.

قال الطبرسي في «مجمع البيان»[١]: أما الزيادة فيه ـ أي: القرآن ـ فمجمَعٌ على بطلانها، وأما النقصان فقد روي عن قوم من أصحابنا وقوم من حشوية العامة، والصحيح خلافه، وهو الذي نصره المرتضى، واستوفى الكلام فيه غاية الاستيفاء في «جواب المسائل الطرابلسيات»، وذكر في مواضع أنَّ العلم بصحة نقل القرآن كالعلم بالبلدان، والحوادث الكبار والوقائع العظام، والكتب المشهورة، وأشعار العرب المسطورة، فإنَّ الغاية اشتدَّت والدواعي توفَّرت على نقله وحراسته، وبلغت إلى حدٍّ لم تبلغه فيما ذكرناه؛ لأنَّ القرآن معجزة النبوة، ومأخذ العلوم الشرعية والأحكام الدينية، وعلماءُ المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغايةَ، حتى عرفوا كلَّ شيء اختلف فيه من إعرابه وقراءته و حروفه وآياته، فكيف يجوز أن يكون مغيَّراً أو منقوصاً مع العناية الصادقة والضبط الشديد.

وقال أيضاً: إنَّ العلم بتفصيل[٢] القرآن و أبعاضه في صحة نقله كالعلم بجملته، وجرى ذلك مجرى ما عُلِم ضرورةً من الكتب المصنفة؛ ككتاب سيبويه والمزني، فإنَّ أهل العناية بهذا الشأن يعلمون من تفصيلها ما يعلمونه من جملتها، حتى لو أنّ مُدخِلاً أدخل في كتاب سيبويه باباً من النحو ليس من الكتاب، لَعُرف ومُيِّز أنه ملحوق[٣]، وأنه ليس من أصل الكتاب، وكذا القول في كتاب المزني، ومعلوم أنَّ العناية بنقل القرآن وضبطه أصدقُ من العناية بضبط كتاب سيبويه ودواوين الشعراء.

وذكر أيضاً أنَّ القرآن كان على عهد رسول الله ﷺ مجموعاً مؤلفاً على ما هو عليه الآن، واستدلَّ على ذلك بأنَّ القرآن كان يُدرَّس ويحفظ جميعه في ذلك الزمان، وأنه كان يعرض على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ويتلى عليه، وأنَّ

---

(١) ١/ ٣٠-٣١.
(٢) في مجمع البيان: بتفسير.
(٣) في مجمع البيان: ملحق.

جماعةً من الصحابة مثل عبد الله بن مسعود وأبيِّ بن كعب وغيرهما ختموا القرآن على النبي ﷺ عدَّة ختمات، وكلُّ ذلك يدلُّ بأدنى تأمُّلٍ على أنه كان مجموعاً مرتَّباً غير مبتور ولا مبثوث. وذكر أنَّ من خالف ذلك من الإمامية والحشوية لا يُعتدُّ بخلافهم؛ فإنَّ الخلاف في ذلك مضافٌ إلى قومٍ من أصحاب الحديث، نقلوا أخباراً ضعيفة ظنوا صحَّتها، لا يُرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع بصحته. انتهى.

وهو كلام دعاه إليه ظهور فساد مذهب أصحابه حتى للأطفال، والحمد لله على أنْ ظهر الحق وكفى الله المؤمنين القتال، إلا أنَّ الرجل قد دسَّ في الشهد سُمًّا، وأدخل الباطلَ في حمى الحق الأحمى.

أما أولاً: فلأنَّ نسبة ذلك إلى قوم من حشوية العامة الذين يعني بهم أهل السنة والجماعة فهو كذب أو سوء فهم؛ لأنهم أجمعوا على عدم وقوع النقص فيما تواتر قرآناً، كما هو موجود بين الدفتين اليوم، نعم أُسقط زمنَ الصديق ما لم يتواتر، وما نسختْ تلاوته وكان يقرأه من لم يبلغه النسخ، وما لم يكن في العرضة الأخيرة، ولم يألُ جهداً ﷺ في تحقيق ذلك، إلا أنه لم ينتشر نوره في الآفاق إلا زمن ذي النورين، فلهذا نسب إليه.

كما روي عن حميدة بنت يونس أنَّ في مصحف عائشة رضي الله عنها: «إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً وعلى الذين يَصِلون الصفوف الأول»، وأن ذلك قبل أن يغيِّر عثمان المصاحف.

فما أخرج أحمد عن أبيٍّ قال: قال لي رسول الله ﷺ: «إنَّ الله أمرني أن أقرأ عليك، فقرأ علي: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ۝١ رَسُولٌ مِّنَ ٱللَّهِ يَتْلُوا۟ صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ۝٢ فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ ۝٣ وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾ [البينة: ١-٤] إنَّ الدين عند الله الحنيفية، غيرُ المشركة، ولا اليهودية، ولا النصرانية، ومن يفعل ذلك فلن يُكفَره»[(١)].

وفي رواية: «ومن يعمل صالحاً فلن يكفره، وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة، إنَّ الذين كفروا وصدُّوا عن سبيل الله وفارقوا الكتاب

(١) أخرجه بهذا اللفظ عبد الله بن أحمد في زوائده على المسند (٢١٢٠٣)، وبنحوه أحمد (٢١٢٠٢).

لما جاءهم أولئك عند الله شرُّ البرية، ما كان الناس إلا أمة واحدة ثم أرسل الله النبيين مبشرين ومنذرين، يأمرون الناس يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويعبدون الله وحده أولئك عند الله خير البرية، جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً رضي الله عنهم ورضوا عنه، ذلك لِمن خشي ربه»[١].

وفي رواية الحاكم: فقرأ فيها: «ولو أنَّ ابن آدم سأل وادياً من مال فأُعْطِيَه، يسأل ثانياً، ولو سأل ثانياً فأعطيه، يسأل ثالثاً، ولا يملأ جوفَ ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب»[٢].

وما روي عنه أيضاً أنه كتب في مصحفه سورتي الخلع والحفد: «اللهم إنا نستعينك ونستغفرك ونثني عليك ولا نكفرك، ونخلع ونترك من يَفجُرك، اللهم إياك نعبد ولك نصلي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، نرجو رحمتك ونخشى عذابك، إنَّ عذابك بالكفار ملحق»[٣].

فهو من ذلك القبيل، ومثله كثير. وعليه يحمل ما رواه أبو عبيد[٤] عن ابن عمر قال: لا يقولنَّ أحدكم قد أخذت القرآن كله، وما يدريه ما كلُّه؟! قد ذهب منه قرآن كثير، ولكن ليقل: قد أخذتُ منه ما ظهر.

والروايات في هذا الباب أكثر من أن تحصى إلا أنها محمولة على ما ذكرناه، وأين ذلك مما يقوله الشيعي الجسور؟! ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠].

وأما ثانياً: فلأنَّ قوله: إنَّ القرآن كان على عهد رسول الله ﷺ مجموعاً مؤلَّفاً على ما هو عليه الآن إلخ. إن أراد به أنه مرتَّبُ الآي والسور كما هو اليوم، وأنه يقرأه من حفظه في الصدر من الأصحاب كذلك، لكنه كان مفرَّقاً في العُسُب واللِّخاف، فمُسَلَّم، إلا أنه خلاف الظاهر من سياق كلامه وسباقه. وإن أراد أنه كان في العهد النبوي مقروءاً كما هو الآن لا غير، وكان مرتَّباً ومجموعاً في

---

(١) أخرج هذه الرواية ابن مردويه، كما في الدر المنثور ٦/ ٣٧٨.
(٢) المستدرك ٢/ ٢٢٤، وهو عند أحمد (٢١٢٠٢).
(٣) عزاه السيوطي في الدر المنثور ٦/ ٤٢٠-٤٢١ لابن الضريس في فضائل القرآن.
(٤) في فضائل القرآن ص١٩٠.

مصحف واحد غير متفرق في العُسُب واللِّخاف، فممنوع، والدليل الذي استدلَّ به لا يدلُّ عليه كما لا يخفى، ويالله العجب! كيف ذكر في هذا المعرض ختمات ابن مسعود وأُبيٍّ على النبي ﷺ وجعل ذلك من أدلة مُدَّعاه، مع أنَّ مرويَّ كلٍّ منهما يخالف مرويَّ الآخر، وكلاهما يخالفان ما في المصحف العثماني، فالسور مثلاً في مصحفنا مئةٌ وأربعة عشرة بإجماع من يعتدُّ به، وقيل: ثلاثة عشر بجعل «الأنفال» و«براءة» سورةً واحدة، وفي مصحف ابن مسعود مئة واثنتا عشرة سورة؛ لأنه لم يكتب المعوِّذتين[1]، بل صحَّ عنه[2] أنه كان يحكُّهما من المصاحف ويقول: ليستا من كتاب الله تعالى.

وإنما أُمر النبيُّ ﷺ أن يَتعوَّذ بهما، ولهذا عوَّذ بهما الحسن والحسين[3].

ولم يتابعه أحد من الصحابة على ذلك، وقد صحَّ أنه ﷺ قرأهما في الصلاة[4]. فالظاهر أنهما غير متواترتين قرآناً عنده، والقول بأنه إنما أنكر الكتابة وأراد بالكتابِ المصحف ليتم التأويل، مستبعدٌ جدًّا، بل لا يصح كما لا يخفى.

وفي مصحف أبيٍّ خمسة عشر؛ لأنه كتب في آخره بعد «العصر»سورتي الخَلْع والحَفْد، وجعل سورة «الفيل وقريش» فيه سورة واحدة.

وترتيب كلٍّ أيضاً متغاير ومغاير لترتيب مصحفنا مغايرةً لا سترة عليها، فسورة

---

(١) في هامش الأصل و(م): ولم يكتب الفاتحة أيضاً، لكن لا لاعتقاد أنها ليست من القرآن، معاذ الله، ولكن للاكتفاء بحفظها؛ لوجوب قراءتها في الصلاة، فلا يخشى ضياعها. اهـ منه.

(٢) في هامش الأصل و(م): كما أخرجه عبد الرحمن بن أحمد والطبراني عن النخعي. اهـ منه. كذا ورد، والصواب: عبد الله بن أحمد والطبراني عن عبد الرحمن بن يزيد النخعي، وهو في مسند أحمد من زيادات ابنه عبد الله (٢١١٨٨)، والمعجم الكبير (٩١٥٠)، وينظر الإتقان ١/ ٢٤٨.

(٣) قوله: وإنما أمر النبي ﷺ أن يتعوذ... إلخ، ليس من خبر ابن مسعود الأول، وقد ورد ضمن خبرين، أحدهما أخرجه أحمد (٢١١٨٩)، والآخر أخرجه البزار (١٥٨٦)، والطبراني (٩١٥٢).

(٤) أخرجه الحاكم ١/ ٢٤٠ و ٥٦٧، والبيهقي ٢/ ٣٩٤ من حديث عقبة بن عامر ﷺ. قال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه. اهـ. وأخرج مسلم (٨١٤) من حديث عقبة أيضاً قال: قال لي رسول الله ﷺ: «أنزل - أو أنزلت - عليَّ آياتٌ لم يُر مثلهن قط: المعوِّذتين».

«ن» في مصحف ابن مسعود بعد «الذاريات»، و«لا أقسم بيوم القيامة» بعد «عم»، و«النازعات» بعد «الطلاق»، و«الفجر» بعد «التحريم» إلى غير ذلك، وسورة «بني إسرائيل» في مصحف أبيٍّ بعد «الكهف»، و «الحجرات» بعد «ن»، و «تبارك» بعد «الحجرات»، و «النازعات» بعد «الواقعة»، و «ألم نشرح» بعد «قل هو الله أحد»، مع اختلاف كثير يظهر لِمن رجع إلى الكتب المتقنة في هذا الباب.

وكأنَّ رانَ البغضِ غطَّى على قلب هذا البعض، فقال ما قال، ولم يتفكَّر في حقيقة الحال، ولَم يبالِ بوقع النِّبال، قاصداً أن يستر بمنخلٍ مختلٍّ كذبِه نورَ ذي النورين، الساطع عليه من برج شمس الكونين، ومن بدر صحبه، مع أن نسبة هذا الجمع إليهما من أوضح الأمور بل أشهر من المشهور، وهو شائع أيضاً عند الشيعة وليس لهم إلى إنكاره ذريعة، ولكن مركب التعصُّب عثور، ومذهب التعسف محذور.

وإذا حقَّقتَ ما ذكرناه، ووعيت ما عليك تلوناه، فاعلم أنَّ ترتيب آيه وسوره بتوقيفٍ من النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم.

أما ترتيب الآي فكونه توقيفيًّا مِما لا شبهة فيه، حتى نقل جمع منهم الزركشيُّ[١] وأبو جعفر[٢] الإجماع عليه من غير خلاف بين المسلمين، والنصوص متضافرة على ذلك.

وما يدلُّ بظاهره من الآثار على أنه اجتهاديٌّ، معارَضٌ ساقطٌ عن درجة الاعتبار؛ كالخبر الذي أخرجه ابن أبي داود بسنده عن [يحيى بن عباد بن] عبد الله بن الزبير، عن أبيه قال: أتى الحارث بن خزيمة بهاتين الآيتين من آخر سورة براءة فقال: أشهد أني سمعتهما من رسول الله ﷺ ووعيتهما، فقال عمر: وأنا أشهد لقد سمعتهما، ثم قال: لو كانت ثلاث آيات لجعلتها سورة على حدة، فانظروا آخر سورة من القرآن فألحقوهما في آخرها[٣].

---

(١) في هامش الأصل و(م): في البرهان. اهـ منه. وينظر البرهان ١/٢٥٦، والإتقان ١/١٩٠.
(٢) في هامش الأصل و(م): في المناسبات. اهـ منه. وأبو جعفر هو أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي، توفي سنة (٧٠٨هـ). الإحاطة في أخبار غرناطة ١/١٨٨. وكلامه في الإتقان ١/١٩٠.
(٣) المصاحف ١/٢٢١، وما بين حاصرتين منه.

فإنه معارَض بِما لا يحصى مِما يدلُّ على خلافه، بل لابن أبي داود مُخرِجه خبرٌ يعارضه أيضاً، فقد أخرج أيضاً عن أبيٍّ أنَّهم جمعوا القرآن، فلما انتهوا إلى الآية التي في سورة براءة: ﴿ثُمَّ انصَرَفُواْ صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُم بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾ [التوبة:١٢٧] ظنوا أنَّ هذا آخر ما نزل، فقال أبيٌّ: إنَّ رسول الله ﷺ أقرأني بعد هذا آيتين: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ﴾ [التوبة:١٢٨] إلى آخر السورة[١].

وأما ترتيب السور ففي كونه اجتهاديًّا أو توقيفيًّا خلاف، والجمهور على الثاني؛ قال أبو بكر الأنباري[٢]: أنزل الله تعالى القرآن كلَّه إلى سماء الدنيا، ثم فرَّقه في بضعٍ وعشرين، فكانت السورة تنْزل لأمرٍ يحدث، والآيةُ جواباً لمستخبرٍ، فيوقِفُ جبريل النبيَّ صلى الله تعالى عليه وسلم على موضع الآية والسورة، فمن قدَّم أو أخَّر فقد أفسد نظم القرآن[٣].

وقال الكرماني[٤]: ترتيب السور هكذا هو عند الله تعالى في اللوح المحفوظ، وعليه كان رسول الله ﷺ يعرض على جبريل كلَّ سنة ما كان يجتمع عنده منه، وعرضه[٥] عليه في السنة التي تُوفِّي فيها مرتين. وقال الطيبِي مثله، وهو المرويُّ عن جمعٍ غفير.

إلا أنه يشكل على هذا ما أخرجه أحمد والترمذي وأبو داود والنسائيُّ وابن

---

(١) المصاحف ١/ ٢٢٢-٢٢٣.

(٢) في هامش الأصل و(م): وهذا آخر قوليه. اهـ منه.

(٣) في هامش الأصل و(م): وبعضهم استنبط عمر النبي ﷺ ثلاثاً وستين سنة من قوله في سورة المنافقين: ﴿وَلَن يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَآءَ أَجَلُهَآ﴾. فإنها رأس ثلاث وستين سورة، وعقبها بالتغابن للإشارة إلى ظهور التغابن بعد فقده ﷺ. اهـ منه.

(٤) في الأصل بين الأسطر: في البرهان. اهـ والكرماني هو محمود بن حمزة بن نصر المقرئ الشافعي، أبو القاسم، المعروف بتاج القراء، مؤلف كتاب لباب التفاسير، وكتاب البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان، وغيرهما، توفي بعد سنة (٥٠٠هـ). طبقات القراء لابن الجزري ٢/ ٢٩١، و كشف الظنون ١/ ٢٤١. وكلامه في البرهان للزركشي ١/ ٢٥٩، والإتقان ١/ ١٩٥ وعنه نقل المصنف.

(٥) في الأصل و (م): وعرض، والمثبت من الإتقان.

حبان والحاكم عن ابن عباس[١]، قال: قلت لعثمان: ما حملكم على أن عمدتم إلى الأنفال وهي من المثاني وإلى براءة وهي من المئين[٢]، فقرنتم بينهما ولم تكتبوا بينهما سطر: بسم الله الرحمن الرحيم، ووضعتموها في السبع الطوال؟ فقال عثمان: كان رسول الله ﷺ ينزل عليه السور ذوات العدد، فكان إذا نزل عليه الشيء دعا بعض من كان يكتب، فيقول: «ضعوا[٣] هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا»، وكانت الأنفال من أوائل ما نزل بالمدينة، وكانت براءة من آخر القرآن نزولاً، وكانت قصَّتها شبيهةً بقصتها، فظننتُ أنَّها منها، فقبض رسول الله ﷺ ولم يبيِّن لنا أنَّها منها، فمن أجل ذلك قرنت بينهما ولَم أكتب بينهما سطرَ: بسم الله الرحمن الرحيم، ووضعتهما في السبع الطوال.

فهذا يدلُّ على أنَّ الاجتهاد دَخَل في ترتيب السور، ولِهذا ذهب البيهقيُّ إلى أنَّ جميع السور ترتيبها توقيفيٌّ إلا براءة والأنفال، وله انشرح صدر الإمام السيوطي لما ضاق ذرعاً عن الجواب[٤].

والذي ينشرح له صدر هذا الفقير هو ما انشرحت له صدور الجمع الغفير، من أنَّ ما بين اللوحين الآن موافقٌ لما في اللوح من القرآن، وحاشا أن يهمل ﷺ أمرَ القرآن، وهو نور نبوَّته وبرهان شريعته، فلا بدَّ إما من التصريح بمواضع الآي والسور، وإما من الرمز إليهم بذلك، وإجماعُ الصحابة في المآل على هذا الترتيب؛ وعدولهم عما كان أولاً من بعضهم على غيره من الأساليب، وهم الذين لا تلين قلوبهم[٥] لباطل، ولا يصدعهم[٦] عن اتِّباع الحق لوم لائم ولا قول قائل، أقوى دليل على أنَّهم وجدوا ما أفادهم علماً، ولم يدع عندهم خيالاً ولا وهماً.

---

(١) أحمد (٣٩٩)، وسنن الترمذي (٣٠٨٦)، وسنن أبي داود (٧٨٦)، (٧٨٧)، وسنن النسائي الكبرى (٧٩٥٣)، وصحيح ابن حبان (٤٣)، والمستدرك ٢/ ٢٢١، ٣٣٠. وهو حديث ضعيف، وينظر الكلام عليه في حاشية مسند أحمد.

(٢) في هامش الأصل و(م): المئين: ما تزيد على مئة آية، أو تقاربها. والمثاني هنا: ما ولي المئين.

(٣) في الأصل و (م): دعوا. والمثبت من مصادر التخريج.

(٤) الإتقان ١/ ١٩٨.

(٥) في (م): قناتهم.

(٦) في (م): يصدهم.

وعثمان رضي الله عنه وإن لم يقف على ما يفيده القطع في براءة والأنفال، وفعل ما فعل بناءً على ظنه، إلا أنَّ غيرَه وقف، وقَبِلَ ما فعله ولم يتوقف، وكم لعمر رضي الله عنه موافقات لربِّه أدَّى إليها ظنُّه، فليكن لعثمان هذه الموافقة التي ظفر غيرُه بتحقيقها من النصوص أو الرموز فسكت، على أنَّ ذلك كان قبل ما فعل عثمان عند التحقيق، ولكن لما رفعت الأقلام وجفَّت الصحف، واجتمعت الكلمة في أيامه واقتدتِ المسلمون في سائر الآفاق بإمامه، نُسب ذلك إليه، وقُصِرَ من دونهم عليه، والسؤالُ منه وجوابه ليسا قطعيين في الدلالة على الاستقلال؛ لجواز أن يكون السؤال للاستخبار عن سرِّ عدم المخالفة، والجواب لإبدائه على ما خطر في البال.

وبالجملة: بعد إجماع الأمة على هذا المصحف لا ينبغي أن يُصاخ إلى آحاد الأخبار، ولا يُشرأبَّ إلى تطلُّع غرائب الآثار، فافهم ذاك، والله سبحانه وتعالى يتولى هداك.

الفائدة السابعة

في بيان وجه إعجاز القرآن:

اعلم أنَّ إعجاز القرآن مِما لا مرية فيه ولا شبهة تعتريه، وأرى الاستدلال هنا عليه مِما لا يحتاج إليه، والشُّبهُ صرير باب أو طنين ذباب، والأهم بالنسبة إلينا بيانُ وجه الإعجاز، والكلامُ فيه على سبيل الإيجاز، فنقول: قد اختلف الناس في ذلك، فذهب بعض المعتزلة إلى أنَّ وجه إعجازه اشتمالُه على النَّظْم الغريب والوزن العجيب، والأسلوب المخالف لِما استنبطه البلغاء من العرب في مطالعه وفواصله ومفاصله، ورُدَّ بوجهين:

الأول: أنَّا لا نُسلِّم المخالفة، فإنَّ كثيراً من آياته على وزن أبيات العرب، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَن تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِۦ﴾ [فاطر:١٨] وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق:٢-٣] ومثله كثير.

الثاني: أنَّا لو سلَّمنا المخالفة، لكن لا نُسلِّم أنه لمجرَّدها يكون معجزاً، وإلا لكانت حماقات مسيلمةَ ـ إذ هي على وزنه ـ كذلك.

وذهب الجاحظ إلى أنه اشتمالُه على البلاغة التي تتقاصر عنها سائر ضروب البلاغات، ورُدَّ بوجوه:

الأول: أنَّا إذا نظرنا إلى أبلغ الخُطَب وأجزل الشعر، وقطعنا النظر عن الوزن وقسناه بقصار القرآن، كان الأمر في التفاوت ملتبساً، والمعجز لا بدَّ أن ينتهي إلى حدٍّ لا يبقى معه لبس ولا ريبة.

الثاني: أنَّ القرآن غيرُ خارجٍ عن كلام العرب، وما من أحدٍ من بلغائهم إلا وقد كان مقدوراً له الإتيانُ بقليلٍ من مثل ذلك، والقادر على البعض قادرٌ على الكل.

الثالث: أنَّ الصحابة اختلفوا في البعض، ولو كان منتهياً إلى الإعجاز بلاغةً لعرفوه وما اختلفوا.

الرابع: أنَّهم طلبوا البيِّنة مِمَّن أتى بشيءٍ منه، ولو كانت بلاغته منتهيةً إلى حدِّ الإعجاز ما طلبوها.

الخامس: أنَّ في كلِّ عصرٍ مَنْ تنتهي إليه البلاغة، وذلك غير موجب للإعجاز ولا للدلالة على صدق مدَّعي الرسالة؛ لجواز أن يكون هو من انتهت إليه.

وقيل: هو اشتماله على الإخبار بالغيب، ورُدَّ:

أما أولاً: فبأنَّ الإصابة في المرة والمرتين ليست من الخوارق، والحدُّ الذي يصير به الإخبار خارقاً غيرُ مضبوط، فإذاً لا يمتنع أن يقال: ما اشتمل عليه القرآن لم يصل إليه.

وأما ثانياً: فبأنه يلزم أن يكون إخبار المنجِّمين والكهنة عن الأمور المغيَّبة مع كثرة إصابتها معجزة.

وأما ثالثاً: فبأنه يلزم أن تكون التوراة كذلك؛ لاشتمالها كاشتماله.

وأما رابعاً: فبأنه يلزم أن يكون الخالي عن الإخبار بالغيب من القرآن غير معجز.

وقيل: هو كونه مع طوله وامتداده غير متناقض ولا مختلف، وأُبطل بوجهين:

الأول: أنَّا لا نسلِّم عدم التناقض والاختلاف فيه؛ أما التناقض فقوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ﴾ [يس:٦٩] والبحور كلُّها فيه، وقال

تعالى: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ﴾ [المؤمنون:١٠١] ثم قال: ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَآءَلُونَ﴾ [الصافات:٢٧]، وقال تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُواْ رَبَّهُمْ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ ٱلْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ ٱلْعَذَابُ قُبُلًا﴾ [الكهف:٥٥] فحصر المانع في أحد السببين، وقال: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء:٩٤] فحصر المانع في غيرهما، إلى غير ذلك.

وأما الاختلاف فكقوله تعالى: «كالصوف المنفوش»[1] بدل ﴿كَٱلْعِهْنِ ٱلْمَنفُوشِ﴾ [القارعة:٥]، وقوله تعالى: «ضربت عليهم المسكنة والذلة» بدل قوله: ﴿ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ﴾ [البقرة:٦١]، وقوله تعالى: «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وهو أبٌ لهم»[2]، وقوله تعالى في خلق آدم مرَّة من تراب ومرَّة من حمأ ومرَّة من طين ومرَّة من صلصال.

على أنَّ فيه تكراراً لفظياً ومعنويًا، كما في «الرحمن» وقصة موسى مثلاً، وتعرُّضاً لإيضاح الواضحات كما في قوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة:١٦٩]. وقال عثمان: إنَّ في القرآن لحناً ستقيمه العرب بألسنتها[3].

الثاني: أنَّا لو سلَّمنا السلامة من جميع ذلك، لكنه ليس بإعجاز إذ هو موجود في كثيرٍ من الخطب والشعر، ويظهر كلِّيًّا فيما يكون على مقدار بعض السور القصار بتقدير التحدِّي بها.

وقيل: هو موافقته لقضية العقل ودقيق المعنى. ورُدَّ بأنه معتاد في أكثر كلام البلغاء، وينتقض أيضاً بكلام الرسول الغير المعجز وبالتوراة والإنجيل.

وقيل: إعجازه قِدمه. واعتُرض بأنه يستدعي أن يكون كلٌّ من صفاته تعالى كذلك، وأيضاً الكلام القديم مِما لا يمكن الوقوف عليه، فلا يتصور التحدِّي به.

---

(١) ذكرها ابن خالويه في القراءات الشاذة ص١٧٨ عن ابن مسعود.
(٢) ذكرها الفراء في معاني القرآن ٢/ ٣٣٥ عن أبيٍّ ﷺ.
(٣) وهو خبر ضعيف وسيأتي الكلام عليه قريباً، وعند تفسير الآية (١٦٢) من سورة النساء.

وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني[١] والنظَّام[٢]: إعجازه بصرف دواعي بلغاء العرب عن معارضته. وقال المرتضى[٣]: بسلبهم العلوم التي لا بدَّ منها في المعارضة.

واعتُرض بأربعة أوجه:

الأول: أنه يستلزم أن يكون المعجز الصُّرفة لا القرآن، وهو خلاف ما عليه إجماع المسلمين من قبل.

الثاني: أنَّ التحدِّي وقع بالقرآن على كلِّ العرب، فلو كان الإعجاز بالصُّرفة لكانت على خلاف المعتاد بالنسبة إلى كل واحدٍ؛ ضرورةَ تحقُّق الصُّرفة بالنسبة إليه، فيكون الإتيان بِمثل كلام القرآن معتاداً له، والمعتاد لكلٍّ ليس هو الكلام الفصيح، بل خلافه، فيلزم أن يكون القرآن كذلك، وليس كذلك.

الثالث: أنه يستلزم أن يكون مثل القرآن معتاداً من قبل؛ لتحقُّق الصُّرفة من بعد، فتجوز المعارضة بما وجد من كلامهم مثل القرآن قبلها.

الرابع: وهو خاصٌّ بمذهب المرتضى: أنه لو كان الإعجاز بفقدهم العلوم، لتناطقوا به، ولو تناطقوا لشاع؛ إذ العادة جارية بالتحدُّث بالخوارق، فحيث لم يكن، دلَّ على فساد الصُّرفة بهذا الاعتبار.

واستدلَّ بعضهم على فساد القول بِها بقوله تعالى: ﴿لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ﴾ الآية [الإسراء:٨٨] فإنه يدلُّ على عجزهم مع بقاء قُدَرِهم، ولو سلبوا القدرة لم تبق فائدة لاجتماعهم؛ لأنه بِمنْزلة اجتماع الموتى، وليس عجز الموتى مِما يحتفل بذكره. ولا بأس بانضمامه إلى ما ذكرناه، وأما الاكتفاء به في الاستدلال فلا أظنك ترضاه.

---

(١) هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الإسفراييني الأصولي الشافعي، توفي بنيسابور سنة (٤١٨هـ). سير أعلام النبلاء ١٧/ ٣٥٣-٣٥٤.

(٢) شيخ المعتزلة إبراهيم بن سيار صاحب التصانيف، توفي في خلافة المعتصم أو الواثق سنة بضع وعشرين ومئتين. سير أعلام النبلاء ١٠/ ٥٤١-٥٤٢.

(٣) هو الشريف، أبو القاسم، علي بن الحسين نقيب الطالبيين، كان إماماً في علم الكلام والأدب والشعر، وله تصانيف، وهو أخو الشريف الرضي، توفي سنة(٤٣٦ هـ). وفيات الأعيان ٣/ ٣١٣.

وقال الآمديُّ[١] وغيره: الإعجاز بِجملته[٢]، وبالنظر إلى نظمه وبلاغته وإخباره عن الغيب. وارتضاه الكثير.

وقولهم فيما قيل: لا نسلِّم المخالفة إلخ. يجاب عنه: بأنَّ ما ذكروه وإن كان على وزن الشعر إلا أنه لا يُعدُّ شعراً، ولا قائلُه شاعراً؛ لأنَّ الشعر ما قصد وزنه، وحيث لا قَصْدَ لا شعر، وقد يعرض للبلغاء في سرد خطبهم المنسجمة مثل ذلك، بل قد يتفق لمن لا يعرف الشعر رأساً من العوام كلمات متَّزنة، نحو قول السيد لعبده مثلاً: ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ، ولهذا قال الوليد[٣] لما قرأ عليه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم القرآن، فكأنما رقَّ له، فاقترح عليه أبو جهل أن يقول فيه ما يبلغ قومه أنه منكرٌ له وكاره: ماذا أقول؟ فوالله ما فيكم رجلٌ أعلمَ بالشعر مني، ولا برجزه ولا بقصيده ولا بأشعار الجن، والله ما يشبه الذي يقول شيئاً من هذا، ووالله إنَّ لقوله الذي يقوله حلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإنه لمُثمِرٌ أعلاه ومُغدقٌ أسفله، وإنه ليعلو ولا يُعلى، وإنه ليحطم ما تحته[٤].

وقولهم: إنَّا لو سلَّمنا إلخ، مسلَّمٌ، لكن لا يلزم أن لا يكون مع البلاغة والإخبار بالغيب معجزاً، ومن هنا يعلم الجواب عن الاعتراض على أنَّ وجه إعجازه بلاغتُهُ، على أنَّ الأوجُهَ الخمسةَ التي ذكروها فيه باطلة:

أما الأول: فلأنَّ التفاوت بيِّنٌ لِمن تحدَّى به من البلغاء، ولذا لم يعارض، وغيرهم عَمٍ عن ذلك لقصوره في الصناعة، فلا اعتداد به ولا مضرَّة؛ لثبوت الإعجاز

---

(١) في كتاب الإحكام في أصول الأحكام ١/ ١٣٨. والآمدي هو سيف الدين علي بن أبي عليٍّ محمد التغلبي الحنبلي ثم الشافعي، توفي سنة (٦٣١هـ). السير ٢٢/ ٣٦٤.

(٢) في هامش الأصل و(م): كون الإعجاز بالجملة نسبه الإمام السيوطي لبعض المعتزلة، وقد ورد التحدي بكل القرآن وبعشر سور وبسورة، قيل: ولو قصيرة لظاهر الإطلاق، وقيل: تبلغ مبلغاً يتبين فيه رتب ذوي البلاغة. فافهم وتدبر. اهـ منه.

(٣) في هامش الأصل و(م): والخبر طويل أخرجه الحاكم وصححه والبيهقي في الدلائل عن ابن عباس. اهـ منه.

(٤) أخرجه الحاكم ٢/ ٥٠٧ من حديث ابن عباس رضي الله عنه، وقال: صحيح الإسناد على شرط البخاري، ولم يخرجاه.

بعجز أولئك، ثم قياس أقصر سورة على ما ذكروه، عدولٌ عن سواء السبيل[1].

وأما الثاني: فلأنَّ القدرة على البعض لا تستلزم القدرة على الكل، ولهذا نجد الكثير قادراً على بليغِ فقرةٍ أو فقرتين، أو بيت أو بيتين، ولا يقدر على وضع خطبة ولا نظم قصيدة.

وأما الثالث: فلأنَّ الصحابة لم يختلفوا فيما اختلفوا فيه أنه نازلٌ على النبي ﷺ من ربه، أو أنَّ بلاغته غيرُ معجزة، ولكنهم اختلفوا في أنه قرآن، وذلك لا يضرُّ فيما نحن بصدده.

وأما الرابع: فلأنَّ طلب البيِّنة لِما قدمناه في الفائدة السادسة، أو للوضع والترتيب كما قيل، أو لمزيد الاحتياط في هذا الأمر الخطير.

وأما الخامس: فلأنَّ المعجِز يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب، ويبلغ فيه الغاية القصوى، ويوقَفُ فيه على الحدِّ المعتاد، حتى إذا شوهد ما هو خارج عن الحدِّ عُلم أنه من عند الله، وإلا لم يتحقق عند القوم معجزة النبيِّ، ولَظنُّوا أنَّهم لو كانوا من أهل تلك الصنعة أو متناهين فيها لأمكنهم أن يأتوا بِمثلها، والبلاغةُ قد بلغت في ذلك العهد حدَّها وكان فيها فَخارهم، حتى عُلِّقت السبع بباب الكعبة تحدِّياً بِمعارضتها، فلما أتى الرسول ﷺ بما عجزوا عن مثله ـ مع كثرة المنازعة والتشاجر والافتراق ـ علم أنَّ ذلك من عند الله تعالى بلا ريب.

واعتراضهم على كون الإخبار بالغيب معجزاً مكابرةٌ، فإنَّ الإخبار عن الغائبات مع التكرر والإصابة غيرُ معتادٍ، ولا معنى لكونه معجزاً غير هذا، وما ذكروه من الوجوه باطل:

أما الأول: فلأنه لا يلزم من عدم كون الإصابة في المرة والمرتين من الخوارق أن لا تكون الإصابة في الكرَّات الكثيرة منها، والضابط العرف، ولا يخفى أنَّ ما ورد من أخبار الغيب في القرآن مما يُعدُّ في نظر أهل العرف كثيراً لا يعتاد الإصابة فيه بِجملته.

---

(١) في هامش الأصل و(م): على أنه يكفينا في الغرض كون القرآن بجملته أو بسوره الطوال معجزٌ. فافهم. اهـ منه.

وأما الثاني: فلأنَّ أخبار المنجِّمين ما كان كاذباً منها لا احتجاج به، وما كان صادقاً وتكرَّرت الإصابة فيه؛ كالكسوف والخسوف غيرُ واردٍ؛ لأنه من الحساب المعتاد لِمن يتعاطى صناعة التنجيم، وأخبار القرآن بالغيوب ليست كذلك، وأما أخبار الكهنة فالقول فيها كما في السحر.

وأما الثالث: فلأنَّ ما في التوراة من الإخبار بالغيب إن كان كثيراً خارقاً للعادة ووقع التحدِّي به، فهو أيضاً معجز وآيةُ صدقٍ لمن أتى به، ولا يضرُّنا التزام ذلك.

وأما الرابع: فلأنَّه لا يَرِدُ على من يقول: وجه الإعجاز مجموعُ ما تقدَّم أصلاً. ومن يقول: وجهه مجرَّدُ الإخبار بالغيب، يقول بأنَّ الخالي من ذلك غيرُ معجزٍ، وإنَّما الإعجاز في القرآن بجملته، ويكفي ذلك في غرضه.

والاعتراض على كون وجه الإعجاز عدم التناقض والاختلاف مع الطول والامتداد بوجهيه مدفوع:

أما الأول: فلأنَّ اشتمال القرآن على الشعر قد سبق جوابه فلا يناقض ﴿وَمَا عَلَّمۡنَٰهُ ٱلشِّعۡرَ﴾ [يس:٦٩]. وأما الآيتان الأوليتان فقد أجاب عنهما ابن عباس حين سأله رجل عن آياتٍ من هذا القبيل: بأنَّ نفيَ المسألة قبل النفخة الثانية، وإثباتها فيما بعد(١).

والسُّدِّي: بأنَّ نفي المسألة عند تشاغلهم بالصعق والمحاسبة والجواز على الصراط، وإثباتها فيما عداها.

وابن مسعود: بأن المسألة المنفيَّة طلب بعضهم العفوَ من بعض، والمثبتة على ظاهر معناها، فلا منافاة.

وأما الآيتان الأخريتان: فمعنى الأولى منهما: وما منع الناس أن يؤمنوا إلا إرادة الله أن تأتيهم سنةُ الأولين من نحو الخسف، أو يأتيهم العذاب قُبلاً في الآخرة، ولا شك أنَّ إرادة الله تعالى مانعةٌ من وقوع ما ينافي المراد، فهذا حَصرٌ في السبب الحقيقي.

---

(١) أخرجه البخاري قبل الحديث (٤٨١٦).

ومعنى الثانية: وما منع الناس أن يؤمنوا إلا استغراب بعثة البشر رسولاً، وهو مدلول القول التزاماً، والدال لا يناسب المانعية، والمدلول ليس مانعاً حقيقيًّا بل عاديّ؛ لجواز وجود الإيمان معه، فهو حصرٌ في المانع العاديّ، فلا تناقض. وسيأتي لهذا إن شاء الله تعالى زيادة تحقيق، وكذا لأمثاله مِما يضيق عنه هذا المبحث.

وأما الاختلاف المذكور فليس هو المنفيُّ في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] لأنَّ المراد به أحدُ أمرين؛ الأول: الاختلاف المناقض للبلاغة، والثاني: الاختلاف فيما أخبر عنه من قصص الماضين وسير الأولين مع أمِّيَّة من جاء به، وعدم دراسته للعلوم ومطالعته للكتب، ولا شك أنه لم يوجد في القرآن شيء من هذه الاختلافات. على أنَّ أمثالَ بعض ما ذُكر من الاختلاف ليس بقرآن؛ لأنه لم يتواتر، وأمثال البعض الآخر اختلاف مقالٍ لا اختلاف أحوال. والمرجع إلى جوهرٍ واحد، وهو التراب في خلق آدم مثلاً، ومنه تدرَّجت تلك الأحوال، وأيُّ ضرر في ذلك؟

وأما التكرار اللفظي والمعنوي فلا يخلو عن فائدة لا تحصل من غير تكرار؛ كبيان اتساع العبارة، وإظهار البلاغة، وزيادة التأكيد والمبالغة، إلى غير ذلك مِما قد أمعن المفسرون في تحقيقه وبيانه، وستراه بحوله تعالى.

وأما ما يتوهَّم فيه أنه من قبيل إيضاح الواضحات، فليس يخلو عن درء احتمال، ودفع خيال، فإنه لو لم يقل فيما ذكر من الآية ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦] لتُوهِّم ولو على بُعْدٍ أن المراد: وتمامُ سبعةٍ إذا رجعتم. بل في ذلك غير هذا أسرار ستأتيك بعون باريك.

وأما قول عثمان: إنَّ في القرآن لحناً إلخ، فهو مشكلٌ جدًّا، إذ كيف يُظَنُّ بالصحابة أولاً اللحن في الكلام، فضلاً عن القرآن، وهم هم؟! ثم كيف يُظَنُّ بهم ثانياً اجتماعهم على الخطأ وكتابته، ثم كيف يُظَنُّ بهم ثالثاً عدم التنبُّه والرجوع، ثم كيف يُظَنُّ بعثمان عدم تغييره، وكيف يتركه لِتُقيمه العرب، وإذا كان الذين تولَّوا جمعه لم يُقيموه، وهم الخيار، فكيف يقيمه غيرهم؟! فلعمري إنَّ هذا مما يستحيل عقلاً وشرعاً وعادة.

فالحقُّ أنَّ ذلك لا يصحُّ عن عثمان، والخبر ضعيفٌ مضطرب منقطع، وقد أجابوا عنه بأجوبة لا أراها تقابل مؤنةَ نقلها، والذي أراه أنَّ رواة هذا الخبر سمعوا شيئاً ولم يتقنوه فحرَّفوه، فلزم الإشكال وحلَّ الداء العضال، وهو ما روي بالسند عن عبد الله بن عبد الأعلى قال: لما فُرغ من المصحف أُتي به عثمان فنظر فيه، فقال: أحسنتم وأجملتم، أرى شيئاً سنقيمه بألسنتنا.

وهذا لا إشكال فيه؛ لأنه عُرض عليه عقيب الفراغ من كتابته، فرأى فيه ما كتب على غير لسان قريش، ثم وفَى بذلك عند العرض والتقويم ولم يترك فيه شيئاً، ولا أحسبك في مرية من ذلك.

نعم يبقى ما روي بسند صحيح على شرط الشيخين عن هشام بن عروة عن أبيه قال: سألت عائشة رضي الله عنها عن لحن القرآن عن قوله تعالى: ﴿إِنْ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ [طه: ٦٣] وعن قوله: ﴿وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱلْمُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [النساء: ١٦٢] وعن قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ﴾ [المائدة: ٦٩] فقالت: يا ابن أخي هذا عمل الكُتَّاب أخطؤوا في الكتاب.

وكذا ما روي عن سعيد بن جبير كان يقرأ: ﴿وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النساء: ١٦٢] ويقول: هو لحنٌ من الكاتب.

ويجاب عن الأول بأنَّ معنى قولها: أخطؤوا، أي: في اختيار الأَوْلَى من الأحرف السبعة لجمع الناس عليه، لا أنَّ الذي كتبوه من ذلك خطأ لا يجوز، فإنَّ ما لا يجوز مردود وإن طالت مدة وقوعه، وهذا الذي رأته عائشة، وكم لها من رأي ﵂.

وعن الثاني: بأنَّ معنى قوله: لَحْنٌ من الكاتب، لغةٌ وقراءة له، وفي الآية قراءة أخرى، وللنحويين في توجيه هذه القراءات كلام طويل ستسمعه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وأما الوجه الثاني: فلأنَّ من ذهب إلى أنَّ وجه الإعجاز عدم التناقض والاختلاف مع الطول والامتداد، يقول: القرآن بجملته معجزٌ لذلك، فسلامةُ كثيرٍ من الخُطَب والشعر من ذلك، وظهورُ ذلك كلِّيًا فيما يكون على مقدار بعض السور القصار، لا يضرُّه شيئاً كما لا يخفى، فتدبر.

وقد أطال العلماء الكلامَ على وجه إعجاز القرآن، وأتوا بوجوه شتَّى الكثيرُ منها خواصُّه وفضائله، مثل الروعة التي تلحق قلوب سامعيه، وأنه لا يَملُّه تاليه بل يزداد حبًّا له بالترديد، مع أنَّ الكلام يُعادَى إذا أعيد، وكونه آية باقية لا تعدم ما بقيت الدنيا مع تكفُّل الله تعالى بحفظه.

والذي يخطر بقلب هذا الفقير أنَّ القرآن بجملته وأبعاضه حتى أقصر سورة منه معجزٌ بالنظر إلى نظمه وبلاغته، وإخباره عن الغيب، وموافقته لقضية العقل ودقيق المعنى، وقد يظهر كلُّها في آية، وقد يستتر البعض كالإخبار عن الغيب، ولا ضيرَ ولا عيب، فما يبقى كافٍ وفي الغرض واف.

نُجُومُ سَماءٍ كُلّما انقضَّ كَوكَبٌ ... بَدَا كَوْكَبٌ تَأْوِي إليه كَوَاكِبُهْ[1]

أما بيان كون النظم معجزاً فلأنَّ مراتب تأليف الكلام على ما قيل خمس: الأولى: ضمُّ الحروف المبسوطة بعضها إلى بعض، فتحصل الكلمات الثلاث: الاسم والفعل والحرف.

والثانية: تأليف هذه الكلمات بعضها إلى بعض، فتحصل الجمل المفيدة، وهو النوع الذي يتداوله الناس جميعاً في مخاطباتهم وقضاء حوائجهم، ويقال له: المنثور.

والثالثة: ضمُّ ذلك إلى بعضٍ ضمًّا له مَبادٍ ومقاطعُ ومداخلُ ومخارج، ويقال له: المنظوم.

والرابعة: أن يعتبر في أواخر الكلام مع ذلك تسجيع، ويقال له: المُسجَع.

والخامسة: أن يحصل له مع ذلك وزنٌ، ويقال له إن قُصِد: الشعر والمنظوم؛ إما محاورةً و يقال له: الخطابة، وإما مكاتبة، ويقال له: المراسلة[2].

فأنواع الكلام لا تخرج عن هذه الأقسام، ولكلٍّ من ذلك نظمٌ مخصوص، والقرآن جامعٌ لمحاسن الجميع بنظمٍ مكتسٍ أبهى حُلَل، و مُتعرٍّ عن كلِّ خلل،

---

(١) البيت لأبي الطمحان القيني، وهو في الكامل للمبرد ١/ ٦٨، وأمالي المرتضى ١/ ٢٥٧، وديوان المعاني ١/ ٢٢، والحماسة البصرية ١/ ١٦١.

(٢) في (م): الرسالة.

ومشتمل على خواصَّ ما شامَها سواه، ومزايا ما سامها عند أهل النقد نظمٌ إلا إياه.

مِنْ كُلِّ لَفْظٍ تكادُ الأُذْنُ تَجْعَلُه ربًّا ويَعْبُدُه القِرطاسُ والقَلَمُ

ويؤيِّد ذلك أنه لا يصح أن يقال له رسالة أو خطابة أو سجع، كما يصحُّ أن يقال هو كلام، والبليغ إذا قرع سمعه، فصل بينه وبين ما عداه من النظم بلا ترديد، وهذا مما لا خفاء فيه على الرجال حتى على الوليد.

وأما بيان ذلك في البلاغة فهو أنَّ أجناس الكلام مختلفة، ومراتبها في البيان متفاوتة؛ فمنها البليغ الرصين الجزل، ومنها الفصيح القريب السهل، ومنها الجاري الطلق المرسل، وهذه أقسام الكلام الفاضل المحمود؛ فالأول أعلاها، والثاني أوسطها، والثالث أدناها و أقربها، وقد حازت بلاغة القرآن من كلِّ قسم من هذه الأقسام أوفَر حصَّةٍ، وأخذت من كلِّ نوعٍ أعظمَ شعبة، فانتظم لها بانتظام هذه الأوصاف نمطٌ من الكلام يجمع صفتي الفخامة والعذوبة، وهما كالمتضادَّين، فكان اجتماع الأمرين فيه مع نبوِّ كلٍّ منهما عن الآخر فضيلةً ومنزلةً جليلةً، وقد خُصَّ بذلك القرآن، كما لا يخفى على ذوي الفطر السليمة[1] ومن كان له في علم البلاغة إتقان.

وأما بيان إعجاز اشتماله على الإخبار بالغيب فلأنه تضمَّن ما يحكم العرف بكثرته، من أخبار القرون الماضية، والأمم البائدة، والشرائع الدائرة، مِما كان لا يَعلم منه القصة الواحدة إلا الفذُّ من أحبار أهل الكتاب، الذي قطع عمره في تعلُّم ذلك وتتبُّعه، فيورده القرآن على وجهه ويأتي به على نصِّه. ومن المعلوم أنَّ من أتى به أُمِّيٌّ لا يقرأ ولا يكتب ﷺ.

مع الإعلام بما في ضمائر كثيرين من غير أن يظهر ذلك منهم بقول أو فعل؛ كقوله تعالى: ﴿إِذْ هَمَّت طَّآئِفَتَانِ مِنكُمْ أَن تَفْشَلَا﴾ [آل عمران: ١٢٢] وقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ﴾ [المجادلة: ٨].

---

(١) في هامش الأصل و(م): قال السكاكي: اعلم أن إعجاز القرآن يدرك ولا يمكن وصفه، كاستقامة الوزن والملاحةِ وطيبِ النغم، ولا يدرك تفصيله لغير ذوي الفطرة السليمة إلا بإتقانِ عِلمَي المعاني والبيان، والتمرن فيهما، فليفهم. اهـ منه.

والإعلانِ بالحوادث المستقبلة في الأعصار الآتية؛ كقوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۝٣ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ﴾ [الروم: ١-٤]، وإخبار أقوام في قضايا أنَّهم لا يفعلونها، فما فعلوا ولا قدروا؛ كقوله تعالى خطاباً لليهود: ﴿فَتَمَنَّوُاْ ٱلۡمَوۡتَ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ۝٩٤ وَلَن يَتَمَنَّوۡهُ أَبَدَۢا﴾ [البقرة: ٩٤-٩٥] فما تمنَّاه أحدٌ منهم.

إلى أضعافٍ مضاعفة من مثل ذلك قد اشتمل القرآن عليها، واختصَّ من بين الكتب بها، حتى إنَّ أقصرَ سورةٍ فيه وهي الكوثر تشير إلى أربعة أخبار عن الغيب مع أنها ثَلاث آيات:

الأول: في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾ [الكوثر: ١] إذا أريد به كما في بعض الروايات كثرةُ الأتباع.

والثاني: في قوله: ﴿وَٱنۡحَرۡ﴾ حيث أريد به كما هو الظاهر الأمر بالنحر، فهو إشارة إلى اليسار حتى يمكنه الإقدام عليه.

والثالث والرابع: في قوله تعالى: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلۡأَبۡتَرُ﴾ [الكوثر: ٣] حيث صرَّح ورمز بأنَّ شانئك لا أنت، أبتر لا عَقِب له، فكان كما أخبر. ولا شكَّ عند كلِّ عاقلٍ أنَّ مجموع ما ذكرنا يعجز عنه البشر.

وأما إعجاز موافقته لقضية العقل ودقيق المعنى؛ فلأنه اشتمل على توحيد الله تعالى وتنزيهه والدعاء إلى طاعته وبيان طريق عبادته، من تحليلٍ وتحريم، ووعظ وتعليم، وأمر بمعروف ونهي عن منكر، وإشارةٍ إلى محاسن الأخلاق وزجر عن مساويها، واضعاً كلَّ شيءٍ منها موضعه الذي لا يُرى أولى منه ولا أليق، ولا يُتصوَّر أحرى من ذلك ولا أخلق، جامعاً بين الحُجَّة والمحتجِّ له، والدليل والمدلول عليه، ليكون ذلك أوكد للزوم ما دعا إليه، وامتثال ما أمر به، واجتناب ما نهى عنه، مع إشارةٍ أنيقة ورموزٍ دقيقة وأسرار جزيلة وحِكَم جليلة، ستقف إن شاء الله تعالى على الكثير منها بِحيث لا تبقى في شكٍّ من ردِّ من يقول بأنَّ ذلك معتادٌ في أكثر كلام البلغاء، وأنه ينتقض بالتوراة والإنجيل، وبكلام الرسول الغير المعجز، فأين الثريا من يد المتناول:

وَمَا كُلُّ مَخْضُوبِ البَنَانِ بُثَيْنَةٌ وَ لا كُلُّ مَصْقُولِ الحَدِيْدِ يَماني[1]

فهذه الأوجه الأربعة هي الظاهرة في وجه إعجاز القرآن، والمشهور عند الجمهور الاقتصارُ على بلاغته وفصاحته، حيث بلغت الرتبةَ العليا والغايةَ القصوى، التي لم تكدْ تخفى على أهل هذا الشأن حتى النساء، كما يحكى أنَّ الأصمعيَّ وقف متعجِّباً من امرأةٍ تنشد شعراً، فقالت: أتعجبُ من هذا؟ أين أنت من قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِى ٱلْيَمِّ وَلَا تَخَافِى وَلَا تَحْزَنِىٓ ۖ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [القصص: ٧] فقد جمع أمرين ونهيين وبشارتين، أي: مع ما فيه مما يدرك بالذوق.

وبعضهم جعل المدارَ النظمَ المخصوصَ والباقي تابعٌ له، قائلاً: إنَّ الإعجاز المتعلِّق بالفصاحة والبلاغة لا يتعلَّق بعنصره الذي هو اللفظ والمعنى، فإنَّ الألفاظ ألفاظهم كما قال تعالى: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣] ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ﴾ [الشعراء: ١٩٥] ولا بمعانيه فإنَّ كثيراً منها موجودٌ في الكتب المتقدِّمة كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء: ١٩٦] وما فيه من المعارف الإلهية وبيان المبدأ والمعاد والإخبار بالغيب، فإعجازه ليس براجعٍ إلى القرآن من حيث هو قرآن، بل لكونه حاصلاً من غير سبق تعليم وتعلُّم، ولكونِ الإخبار بالغيب إخباراً بما لا يعتاد، سواء كان بِهذا النظم أو بغيره، مُوَرَداً بالعربية أو بلغة أخرى، بعبارة أو إشارة، فإذاً هو متعلِّقٌ بالنظم المخصوص الذي هو صورة القرآن، وباختلاف الصور يختلف حكم الشيء واسمه لا بعنصره؛ كالخاتم والقُرْط والسوار إذا كان الكلُّ من ذهب مثلاً، فإنَّ الاسم مختلفٌ والعنصرَ واحدٌ، وكالخاتم المتَّخذ من ذهب وفضة وحديد يسمَّى خاتماً، والعنصر مختلف، فظهر أنَّ الإعجاز المختصَّ بالقرآن متعلِّقٌ بنظمه المخصوص، وإعجاز نظمه قد سلف بيانه، وأنت تعلم ما فيه وإن كان قريباً إلى الحق.

وأبعدُ الأقوال عندي كونه بالصّرفة المحضة، حتى إنَّ قولَ المرتضى فيها غيرُ مرتضًى، كما لا يخفى على من أنصفه ذهنُهُ واتَّسع عَطَنه، وأبعد من ذلك كونه بالقِدم كما هو قريب مِمن هو حديث عهدٍ بما تقدم.

---

(١) البيت لبهاء الدين زهير، وهو في ديوانه ص ٢٦٤، وعجزه فيه:

ولا كــلُّ مــسـلـوب الـفـؤاد جـمـيـل

وسيأتي إن شاء الله تعالى تتمَّةٌ لِهذا الكلام من بيان اختلاف الناس أيضاً في تفاوت مراتب الفصاحة والبلاغة في آياته، ويتَّضح لك ما هو الحقُّ الحقيق بالقبول، والله تعالى المبتغى والمسؤول، ولنقتصر من الفوائد على هذا المقدار، وفي السبعة ما لا يحصى من الأسرار، وهذا أوانُ تقبيلِ شفاه الأقلام حروفَ سبحان كلام الله تعالى العلَّام.



سورة فاتحة الكتاب

اختلف فيها، فالأكثرون على أنها مكية، بل من أوائل ما نزل من القرآن على قول[1]، وهو المرويُّ عن عليٍّ وابن عباسٍ وقتادة وأكثر الصحابة. وعن مجاهدٍ أنها مدنية[2]، وقد تفرَّد بذلك حتى عُدَّ هفوةً منه.

وقيل: نزلت بمكة حين فُرضت الصّلاة، وبالمدينة لما حُوِّلت القبلة؛ ليعلم أنها في الصلاة كما كانت.

وقيل: بعضها مكِّيٌّ وبعضها مدني، ولا يخفى ضعفه.

وقد لَهِج الناس بالاستدلال على مكِّيَّتها بآية الحجر: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِي وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ﴾ [الحجر:٨٧] وهي مكيَّة؛ لنصِّ العلماء، والروايةِ عن ابن عباس ولها حكم المرفوع، لا لأنَّ ما قبلها وما بعدها في حقِّ أهل مكة كما قيل؛ لأنه مبنيٌّ على أنَّ المكيَّ ما كان في حقِّ أهل مكة، والمشهورُ خلافه، والأقوى الاستدلال بالنقل عن الصحابة الذين شاهدوا الوحي والتنزيل؛ لأنَّ ذلك موقوفٌ أولاً على تفسير السبع المثاني بالفاتحة، وهو و إن كان صحيحاً ثابتاً في الأحاديث[3]، إلا أنه

---

(١) في هامش الأصل و(م): فقد روينا عن أبي ميسرة أن رسول الله ﷺ كان إذا برز سمع منادياً يناديه: يا محمد، فإذا سمع الصوت انطلق هارباً، فقال له ورقة بن نوفل: إذا سمعت النداء فاثبت حتى تسمع ما يقول لك. قال: فلما برز سمع النداء: يا محمد، قال: لبيك، قال: قل: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله، ثم قال: الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين، حتى فرغ من فاتحة القرآن. ولولا صحة الأخبار على غير هذا النحو كان هذا الخبر أقوى دليل على مكيتها. فافهم. اهـ منه.

(٢) في هامش الأصل و(م): ويلزم منه أنه ﷺ صلَّى بضع عشرة سنة بلا فاتحة، وهي خاتمة في البعد. اهـ منه.

(٣) في هامش الأصل و(م): فقد روينا عن أبي هريرة قال: إن رسول الله ﷺ قرأ عليه أبيّ بن =

قد صحَّ أيضاً عن ابن عباس وغيره تفسيرُها بالسبع الطوال. وثانياً: على امتناع الامتنان بالشيء قبل إيتائه. مع أنَّ الله تعالى قد امتنَّ عليه ﷺ بأمورٍ قبل إيتائه إياها؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾ [الفتح:١] فهو قبل الفتح بسنين، والتعبير بالماضي تحقيقٌ للوقوع، وهذا وإن كان خلاف الظاهر، لا سيَّما مع إيراد اللام وكلمة «قد»، وورود في معرض المنَّة والغالبُ فيها سبقُ الوقوع، وعطف ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦ﴾ الآية [الحجر:٨٨]، إلا أنه قد خدش الدليل.

لا يقال: إنَّ هذا وذلك لا يدلَّان إلا على أنها نزلت بمكة، وأما على نفي نزولها بالمدينة أيضاً فلا؛ لأنَّا نقول: النفيُ هو الأصل وعلى مدَّعي الإثباتِ الإثباتُ، وأنَّى به؟

وما قالوا في الجواب عن الاعتراض بأنَّ النزول ظهورٌ من عالم الغيب إلى الشهادة، والظهور بها لا يقبل التكرر، فإنَّ ظهورَ الظاهر ظاهرُ البطلان، كتحصيل الحاصل من دعوى أنه كان في كلٍّ لفائدة، أو أنه على حرفٍ مرةً و آخرَ أخرى؛ لورود «مالك» و«ملك»، أو ببسملةٍ تارةً وتارةً بدونها، وبه تُجمع المذاهب والروايات = مصحِّحٌ للوقوع لا موجب له كما لا يخفى.

والسورة مهموزةٌ، وغير مهموزة: بإبدالٍ إن كانت من السؤر وهو البقية؛ لأنَّ بقية كلِّ شيءٍ بعضُه، وبدونه إن كانت من سور البناء، وهي المنزِلة، أو سور المدينة لإحاطتها[1] بآياتها، أو من التسوُّر: وهو العلوُّ والارتفاع؛ لارتفاعها بكونها كلام الله تعالى، وتطلق على المنزلة الرفيعة كما في قول النابغة[2]:

أَلَــمْ تَــرَ أنَّ الله أَعْــطَــاكَ سُــورةً تَــرَى كُــلَّ مَــلْـكٍ حَـوْلَـهَـا يَـتَـذَبْـذَبُ

= كعب أم القرآن، فقال: والذي نفسي بيده ما أنزل الله في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في القرآن مثلها، إنها لهي السبع المثاني، والقرآن العظيم الذي أوتيته. اهـ منه.
قلنا: ومن ذلك ما أخرجه البخاري (٤٤٧٤) من حديث أبي سعيد بن المعلى ﷺ، وسيأتي عند تفسير الآية (٨٧) من سورة الحجر.

(١) في هامش الأصل و(م): ومنه السوار لإحاطته بالساعد. اهـ منه.

(٢) هو الذبياني، والبيت في ديوانه ص١٨ برواية: دونها، بدل: حولها.

وحدُها: قرآنٌ يشتمل على ذي فاتحة وخاتمة. وقيل: طائفة، أي: قطعةٌ مستقلة ـ لتخرج آية الكرسيِّ ـ مترجمةٌ توقيفاً.

وقد ثبتت أسماء الجميع بالأحاديث والآثار، فمن قال بكراهة أن يقال: سورة كذا، بل: سورة يذكر فيها كذا، بناءً على ما روي عن أنسٍ وابن عمر من النهي عن ذلك[١]، لا يُعتدُّ به؛ إذ حديثُ أنس ضعيفٌ أو موضوعٌ، وحديث ابن عمر موقوفٌ عليه، وإن روي عنه بسندٍ صحيح.

والفاتحة في الأصل صفةٌ جعلت اسماً لأول الشيء؛ لكونه واسطة في فتح الكلِّ، والتاء للنقل[٢] أو المبالغة، ولا اختصاص لها بزنة علّامة. أو مصدرٌ أطلقت على الأول[٣]، تسميةً للمفعول بالمصدر إشعاراً بأصالته، كأنه نفسُ الفتح؛ إذ تعلُّقه به أوَّلاً، ثم بواسطته يتعلق بالمجموع لكونه جزءاً منه، وكذا يقال في الخاتمة؛ فإن بلوغ الآخِرِ يعرض الآخر أولاً، والكلّ بواسطته[٤]. وليس هذا كالأول؛ لقلَّة فاعلة في المصادر، إلا أنه أولى من كونه للآلة أو باعثاً؛ لأن هذه ملتبسةٌ بالفعل ومقارِنةٌ له، والغالب[٥] أن لا تتَّصفَ الآلةُ ولا يقارن الباعث، على أنَّ الآلةَ هنا غيرُ مناسبة؛ لإيهام أن يكون البعض غير مقصود. وجوَّزوا أن يكون للنسبة، أي: ذات فتح، مع وجوهٍ أُخرَ مرجوحة.

والكتاب: هو المجموع الشخصيُّ، وفتح الفاتحة بالقياس إليه، لا إلى القدر المشترك بينه وبين أجزائه، وهو متحقِّقٌ في العلم أو اللوح أو بيت العزَّة، فلا ضَيرَ في اشتهار السورة بهذا الاسم في الأوائل.

والإضافة الأولى من إضافة الاسم إلى المسمَّى وهي مشهورة، والثانية بمعنى

---

(١) أخرج خبريهما البيهقي في شعب الإيمان (٢٥٨٢)، (٢٥٨٣).

(٢) أي: علامة للنقل من الوصفية إلى الاسمية. حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ١/ ١٨.

(٣) في هامش الأصل و(م): المراد بالأول: ما عمّ الإضافي فلا حاجة إلى الاعتذار بأن إطلاق الفاتحة على السورة باعتبار جزئها الأول. اهـ منه.

(٤) كذا في الأصل و (م)، ووقعت العبارة في تفسير أبي السعود ١/ ٧ (والكلام منه): يعرض للآخر أولاً و بالذات وللكل بواسطته.

(٥) في هامش الأصل و(م): ومن غير الغالب الصبغ آلة، ويصبغ، والجبن في: قعدت عن الحرب جبناً، باعث ومقارن. اهـ منه. وينظر حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ١/ ١٨.

اللام كما في جزء الشيء، لا بمعنى من، كما في خاتم فضة؛ لأنَّ المضاف جزءٌ لا جزئي، قاله شيخ الإسلام[1]، وهو مذهب بعضٍ في كلٍّ[2].

وقال ابن كيسان[3] والسيرافيُّ[4] وجمعٌ: إضافة الجزء على معنى «من» التبعيضية، بل في «اللُّمع» وشرحه[5]: إنَّ «من» المقدَّرة في الإضافة مطلقاً كذلك من غير فرق بين الجزء والجزئي، وبعضهم جعل الإضافة في الجزئي بيانية مطلقاً، وبعضهم خصَّها بالعموم والخصوص الوجهي، كما في المثال، وجعَلها في المطلق - كمدينة بغداد - لاميةً، والشهرة لا تساعده.

ولهذه السورة الكريمة أسماءٌ أوصلها البعض إلى نيِّفٍ وعشرين:

أحدها: فاتحة الكتاب؛ لأنها مبدؤه على الترتيب المعهود، لا لأنها يُفتتح بها في التعليم، وفي القراءة في الصلاة، كما زعمه الإمام السيوطي[6]، ولا لأنها أول سورة نزلت كما قيل.

أما الأول والثالث فلأن المبدئية من حيث التعليم أو النزول تستدعي مراعاة الترتيب في بقية أجزاء الكتاب من تينك الحيثيَّتين، ولا ريب في أنَّ الترتيب التعليميَّ والنزوليَّ ليسا كالترتيب المعهود.

وأما الثاني فلمَا عرفتَ أن ليس المراد بالكتاب القدر المشترك الصادق على ما يقرأ في الصلاة، حتى يعتبر في التسمية مبدئيَّتها له.

---

(١) في هامش الأصل و(م): هو أبو السعود. اهـ منه. وينظر تفسير أبي السعود ١/ ٧، والكلام فيه بتفصيل.

(٢) في هامش الأصل: قدماء النحاة، كشراح الكتاب.

(٣) محمد بن أحمد بن كيسان، أبو الحسن النحوي، كان يحفظ مذهب الكوفيين والبصريين؛ لأنه أخذ عن المبرد وثعلب، له: المهذب في النحو، والمذكر والمؤنث، ومعاني القرآن، وغيرها. إنباه الرواة ٣/ ٥٧، وبغية الوعاة ١/ ١٨.

(٤) الحسن بن عبد الله بن المرزبان، أبو سعيد، صاحب التصانيف ونحويُّ بغداد، كان من أعيان الحنفية، ورأساً في نحو البصريين، وقرأ القرآن على ابن مجاهد، وأخذ اللغة عن ابن دريد، والنحو عن أبي بكر بن السراج، توفي سنة (٣٦٨هـ). السير ١٦/ ٢٤٨.

(٥) اللمع لابن جني، وشرحه للثمانيني. ينظر حاشية الشهاب ١/ ١٨.

(٦) في الإتقان ١/ ١٦٧.

وحكى المرسيُّ[1] أنها سمِّيت بذلك؛ لأنها أولُ سورة كتبت في اللوح[2]. ويحتاج إلى نقل، وإن صحَّحنا أنَّ ترتيب القرآن الذي في مصاحفنا كما في اللوح، فلربَّما كتب التالي ثم كتب المتلو، وغلبة الظن أمرٌ آخر.

وثانيها: فاتحة القرآن؛ لما قدمنا حذو القُذة بالقُذة.

وثالثها ورابعها: أمُّ الكتاب وأمُّ القرآن[3]، وحديث: «لا يقولنَّ أحدكم: أمَّ الكتاب، وليقل: فاتحة الكتاب»[4] لا أصل له[5]، بل قد ثبت في الصحاح[6] تسميتها به كما لا يخفى على المتتبِّع.

وسميت بذلك لأنَّ الابتداء كتابة أو تلاوة ـ أو نزولاً على قول ـ أو صلاةً بها، وما بعدها تالٍ لها، فهي كالأمِّ التي يتكوَّن الولد بعدها، ويقال أيضاً للراية: أمّ؛ لتقدُّمها واتِّباع الجيش لها، ومنه: أم القرى.

أو لاشتمالها ـ كما قال العلَّامة ـ على مقاصد المعاني التي في القرآن؛ من الثناء على الله تعالى بما هو أهله، ومن التعبُّد بالأمر والنهي، ومن الوعد والوعيد[7]. أما الثناء فظاهر، وأما التعبُّد فإما من ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾؛ لأنه للتعليم

---

(١) أبو العباس، أحمد بن عمر بن محمد الزاهد، وارث شيخه الشاذلي تصوفاً، الأشعري معتقَداً، توفي سنة (٦٨٦هـ). الوافي بالوفيات ٢/ ١٠ و٧/ ٢٦٤.

(٢) في هامش الأصل و(م): وقيل في التعليل: لأنها فاتحة كل كتاب، وردَّ بأن ذلك الحمد لا الكل، وبأن الظاهر أن المراد بالكتاب القرآن، لا جنسه. اهـ منه. وقوله: وردَّ بأن ذلك الحمد لا الكل، يعني أن الذي افتتح به كل كتاب هو الحمد فقط لا جميع السورة. الإتقان ١/ ١٦٧.

(٣) في هامش الأصل و(م): أخرج الدارقطني وصححه من حديث أبي هريرة مرفوعاً: «إذا قرأتم الحمد فاقرؤوا بسم الله الرحمن الرحيم، إنها أم القرآن، وأم الكتاب، والسبع المثاني» اهـ منه.

(٤) أخرجه ابن الضريس في فضائل القرآن ص٨٠ من كلام محمد بن سيرين.

(٥) في هامش الأصل و(م): وبه أخذ الحسن البصري. اهـ منه.

(٦) في هامش الأصل و(م): ففي الصحيحين: «الحمد لله أم القرآن، وأم الكتاب» اهـ منه. وقد أخرجه بهذا اللفظ أحمد (٩٧٨٧)، وبنحوه البخاري (٤٧٠٤).

(٧) ذكر هذا الكلام الزمخشري في الكشاف ١/ ٢٣.

فيُقدَّر أمرٌ يفيده، والأمر الإيجابي يلزمه النهي عن الضدِّ في الجملة، ولا نرى فيه بأساً[1]، أو من ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦﴾ إن أُريد به ملَّة الإسلام، أو من تقدير: قولوا بسم الله ومن تأخير مُتعلِّقِهِ، وإما من ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ فإنه إخبارٌ عن تخصيصه بالعبادة، وهي التحقُّق بالعبودية بارتسام ما أمر السيد أو نهى، فيدلُّ في الجملة على أنهم متعبّدون، ولا يَرِدُ على المعتزلة عدمُ سَبْقِ أمرٍ ونهيٍ أصلاً، ويجاب عندنا بعد تسليم العدم للأولية، بأنَّ رأس العبادة التوحيدُ، وفي الصدر ما يرشد إليه[2]، لا سيَّما وقد سبق تكليفه ﷺ بالتوحيد وتبليغ السورة، وذلك يكفي.

وأما الوعد والوعيد فمن قوله تعالى: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ أو من ﴿يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ أي: الجزاء، والمُجزى إما ما يسرُّ، أو ما يضر، وهما الثواب والعقاب.

وإنما كانت المقاصد هذه؛ لأن [في][3] بعثة الرسل وإنزال الكتب رحمةً للعباد وإرشاداً إلى ما يصلحهم معاشاً ومعاداً، وذلك بمعرفة من يقدر على إيصال النعم إيجاداً وإمداداً، ثم التوصُّلِ إليه بما يربط العتيد ويجلب المزيد عملاً واعتقاداً، والتنصُّل عما يفضي به إلى رجع المحصل ومنع المستحصل قلوباً وأجساداً. والثناءُ فرع المُثْنى[4] عليه مع الاستحقاق، وتدخل المعرفة بصفات الجلال والجمال، ومنها ما منه[5] الإرسال والإنزال والتفاوت بين المطيع والمذنب، فدَخَل الإيمان بالله تعالى وصفاته والنبوات والمعاد على الإجمال. والتعبد يتمكَّن به من التوصُّل والتنصُّل، ويدخل فيه من وجهٍ الإيمان بالنبوَّات وما يتعلق بها من الكتاب والملائكة؛ إذ الأمر والنهي فرعُ ثبوت ذلك في الجملة. والوعد والوعيد يتضمَّنان الإيمان بالمعاد، ويبعثان على التعبُّد، والناس كإبلٍ مئةٍ لا تجد فيها راحلة[6]،

---

(١) في الأصل بين الأسطر: أي: معاشر أهل السنة. وفي هامش الأصل: أما المعتزلة فليس الأمر بالشيء نهياً عن ضده عندهم، فحينئذ لا يتأتى ذلك.

(٢) في هامش الأصل و(م): وهو إجراء الأوصاف، وقد يوجد منه التعبد ابتداءً. اهـ منه.

(٣) ما بين حاصرتين زيادة يقتضيها السياق.

(٤) في (م): فرع معرفة المثنى.

(٥) في هامش الأصل و(م): كالقدرة والرحمة والحكمة. اهـ منه.

(٦) هذا لفظ حديث أخرجه البخاري (٦٤٩٨)، ومسلم (٢٥٤٧) عن ابن عمر رضي الله عنهما، ومعناه أن المَرْضيَّ الأحوال من الناس الكاملَ الأوصاف قليل، وقيل في معناه غير ذلك. ينظر الفتح ١١/ ٣٣٥.

فالأكثرون بعثتهم الرغبة والرهبة، وأوسطهم الرجاء والخوف، والخواص - وقليل ما هم - الأنس والهيبة.

فبالثلاثة تم الإرشاد إلى مصالح المعاش والمعاد، ولا أحصر لك وجه الحصر بهذا فلمسلك الذهن اتساع، ولك أن تردَّ الثلاثة إلى اثنين، فتدرجَ الثناءَ في التعبد؛ إذ لا حكم للعقل، ولعلَّه إنما جعله قسيماً له تلميحاً إلى أنَّ شكر المنعم واجبٌ عقلاً مراعاةً لمذهب الاعتزال، ولم يبال البيضاويُّ بذلك فعبَّر بما عبَّر به من المقال[1].

أو لاشتمالها على جملة معانيه من الحكم النظرية والأحكام العملية، التي هي سلوك الصراط المستقيم، والاطِّلاعُ على مراتب السعداء ومنازل الأشقياء. والأول مستفادٌ من أول السورة إلى قوله: ﴿يَوْمِ الدِّينِ﴾، والثاني من قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ وما بعده، وسلوكُ الصراط المستقيم من قوله: ﴿اهْدِنَا﴾ الآية، والاطِّلاعُ من قوله: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ إلخ وفيه وعدٌ ووعيدٌ، فدخلا فيه، والأمثال والقصص المقصود بها الاتِّعاظ، وكذا الدعاء والثناء، وهذه جملة المعاني القرآنية إجمالاً مطابقةً والتزاماً.

وأبسط من هذا أن يقال: إنها مشتملة على أربعة أنواع من العلوم التي هي مناط الدين:

الأول: علم الأصول، ومعاقدُه معرفةُ الله تعالى وصفاته، وإليها الإشارة بقوله: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝٢ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ۝٣﴾ ومعرفةُ النبوات وهي المرادة بقوله تعالى: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ والمعادِ المُومَى إليه بقوله تعالى: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ۝٤﴾.

الثاني: علم الفروع وأُسُّه العبادات، وهو المراد بقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ وهي بدنية ومالية، وهما مفتقران إلى أمور المعاش من المعاملات والمناكحات، ولا بدَّ لها من الحكومات، فتمهَّدت الفروع على الأصول.

الثالث: علم ما يحصل به الكمال وهو علم الأخلاق، وأجلُّه الوصول إلى الحضرة الصمدانية، والسلوك لطريقة الاستقامة في منازل هاتيك الرتب العليَّة، وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝٦﴾.

---

(١) تفسير البيضاوي ١/٧-٨.

الرابع: علم القَصَص والإخبار عن الأمم السالفة السعداء والأشقياء، وما يتَّصل بها من الوعد والوعيد، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾.

وإذا انبسط ذهنك أتيت بأبسط من ذلك، وهذان الوجهان يستدعيان حمل الكتاب على المعاني أو تقديرها في التركيب الإضافي، والوجه الأول لا يقتضيه، ومن هذا رجَّحه البعض وإن كان أدقّ وأحلى، لا لأنه يشكل عليهما ما ورد من أن الفاتحة تعدل ثلثي القرآن[١]، إذ يزيله ـ إذا ثبت ـ أنَّ الإجمال لا يساوي التفصيل، فزيادة مبانيه منزَّلةٌ منزلةَ ثلثٍ آخر من الثواب، قاله الشهاب، ثم قال: ومن العجب ما قيل هنا من أنَّ ذلك لاشتمالها على دلالة التضمن والالتزام، وهما ثلثا الدلالات. انتهى[٢].

وأنا أقول: الأعجب من هذا توجيهُه رحمه الله، مع ما رواه الديلمي في «الفردوس»[٣] عن أبي الدرداء: «فاتحةُ الكتاب تَجْزي ما لا يَجْزي شيءٌ من القرآن، ولو أنَّ فاتحة الكتاب جُعلت في كفَّة الميزان، وجُعل القرآن في الكفَّة الأخرى، لفضلت فاتحةُ الكتاب على القرآن سبعَ مرات». فإنه لا يتبادر منه إلا الفضل في الثواب، فيعارض ظاهرُه ذلك الخبر على توجيهه، وعلى توجيه صاحب القيل لا تعارض.

نعم إنه بعيد، ويمكن التوفيق بين الخبرين ـ ويزول الإشكال ـ بأنَّ الأول كان أولاً وتضاعُفُ الثواب ثانياً، ولا حجر على الرحمة الواسعة، أو بأنَّ القرآن في أحد الخبرين أو فيهما بمعنى الصلاة، مَثَلُه في قوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الإسراء:٧٨] وذلك يختلف باختلاف مراتب الناس في قراءتهم وصلواتهم، فليتدبَّر.

وعلى العلَّات لا يقاسان بما قيل في وجه التسمية بذلك: لأنها أفضل

---

(١) أخرجه عبد بن حميد (٦٧٨) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما. وذكره السيوطي في الجامع الصغير كما في فيض القدير ٤/ ٤١٩، ورمز لضعفه.

(٢) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ١/ ٢٢.

(٣) ٣/ ١٤٤، وفي إسناده يوسف بن عطية، وهو متروك كما ذكر الحافظ في التقريب.

السور، أو لأنَّ حرمتها كحرمة القرآن كلِّه، أو لأنَّ مفزع أهل الإيمان إليها، أو لأنها مُحكمة، والمحكمات أم الكتاب، ولا أعترض على البعض بعدم الاطراد؛ لأنَّ وجه التسمية لا يجب اطِّراده، ولكني أفوِّض الأمر إليك وسلام الله تعالى عليك.

لا يقال: إذا كانت الفاتحة جامعةً لمعاني الكتاب فَلِمَ سقط منها سبعةُ أحرف؛ الثاء والجيم والخاء و الزاي والشين والظاء والفاء؟ لأنَّا نقول: لعلَّ ذلك للإشارة إلى أنَّ الكمالَ المعنويَّ لا يلزمه الكمال الصوريُّ، ولا ينقصه نقصانُه، إنَّ الله تعالى لا ينظر إلى صوركم، وكانت سبعة موافقةً لعدد الآي المشتمل على الكثير من الأسرار، وكانت من الحروف الظلمانية التي لم توجد في المتشابه من أوائل السور، ويجمعها بعد إسقاط المكرر: صراط على حق نمسكه. وهي النورانية المشتملة عليها بأسرها الفاتحة، للإشارة إلى غلبة الجمال على الجلال المشعرِ بها تكرُّرُ ما يدلُّ على الرحمة في الفاتحة، وإنما لم يسقط السبعة الباقية من هذا النوع فتخلص النورانية، ليعلم أنَّ الأمر مشوبٌ ﴿فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [الأعراف:٩٩]، وفي قوله تعالى: ﴿نَبِّئْ عِبَادِيٓ أَنِّيٓ أَنَا ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٤٩﴾ وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ ٱلْعَذَابُ ٱلْأَلِيمُ﴾ [الحجر:٤٩-٥٠] إشارةٌ وأيُّ إشارةٍ إلى ذلك لمن تأمل حالَ الجملتين.

على أنَّ في كون النورانية وهي أربعةَ عشر حرفاً مذكورة بتمامها، والظُّلمانية مذكورة منها سبعة، وإذا طوبقت الآحاد بالآحاد يحصل نورانيٌّ معه ظلماني، ونورانيٌّ خالصٌ = إشارةً إلى قسمي المؤمنين؛ فمؤمنٌ لم تَشُبْ نورَ إيمانه ظلمةُ معاصيه، ومؤمنٌ قد شابه ذلك، وفيه رمزٌ إلى أنه لا منافاة بين الإيمان والمعصية، فلا تُطفئ ظلمتُها نورَه، و «لا يزني الزاني وهو مؤمن»[1] محمولٌ على الكمال، وليس البحث لهذا.

وإذا لوحظ الساقط وهو الظُّلمانيُّ المحض المشير إلى الظالم المحض الساقطِ عن درجة الاعتبار، والمذكورُ وهو النورانيُّ المحض المشير إلى المؤمن

---

(١) أخرجه البخاري (٢٤٧٥)، ومسلم (٥٧) من حديث أبي هريرة ﷺ.

المحض، والنورانيُّ المشوب المشير إلى المؤمن المشوب، يظهر سرُّ التثليث: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ﴾ [فاطر: ٣٢].

وإنما كان الساقط هذه السبعةَ بخصوصها من تلك الأربعة عشر، ولم يعكس فيسقط المثبت ويثبت الساقط، أو يسقط سبعة تؤخذ من هذا وهذا؛ لسرٍّ عَلِمَه مَن عَلِمَه، وجَهِلَه مَن جَهِلَه، نعم في كون الساقط مُعجَماً فقط إشارةٌ إلى أنَّ الغين في العين، والرين[1] في البين، فلهذا وقع الحجاب، وحصل الارتياب، وهذا ما يلوح لأمثالنا من أسرار كتاب الله تعالى، وأين هو مما يظهر للعارفين الغارفين من بحاره، المتضلِّعين من ماءِ زمزمِ أسرارِهِ.

ولمولانا العلامة فخر الدين الرازي في هذا المقام كلامٌ ليس له في التحقيق أدنى إلمام، حيث جعل سبب إسقاط هذه الحروف أنها مشعرةٌ بالعذاب؛ فالثاء تدلُّ على الثُّبور، والجيم أول حرف من جهنم، والخاء يشعر بالخزي، والزاي والشين من الزفير والشهيق، وأيضاً الزاي تدلُّ على الزَّقوم، والشين تدلُّ على الشقاء، والظاء أولُ الظِّل في قوله تعالى: ﴿ٱنطَلِقُوٓاْ إِلَىٰ ظِلٍّ ذِى ثَلَٰثِ شُعَبٍ﴾ [المرسلات: ٣٠] وأيضاً تدلُّ على لظى، والفاء على الفراق.

ثم قال: فإن قالوا: لا حرف من الحروف إلا وهو مذكورٌ في اسم شيء يوجب نوعاً من العذاب، فلا يبقى لما ذكرتم فائدة.

فنقول: الفائدة فيه أنه تعالى قال في صفة جهنم: ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَٰبٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾ [الحجر: ٤٤] ثم إنه تعالى أسقط سبعة من الحروف من هذه السورة، وهي أوائل ألفاظٍ دالةٍ على العذاب، تنبيهاً على أنَّ من قرأ هذه السورة وآمن بها وعرف حقائقها، صار آمناً من الدركات السبع في جهنم. انتهى[2].

ولا يخفى ما فيه، وجوابه لا ينفعه ولا يغنيه؛ إذ لقائلٍ أن يقول: فلتسقط الذال

---

(١) الرين: الصدأ يغشى القلب، وفي التنزيل: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُواْ يَكْسِبُونَ﴾ أي: غَلَبَ وطَبَع وخَتَمَ. اللسان (رين).

(٢) التفسير الكبير ١/ ١٧٨.

والواو والنون والحاء والعين والميم والغين؛ إذ الواو من الويل، والذال من الذلة، والنون من النار، والحاء من الحميم، والعين من العذاب، والميم من المهاد، والغين من الغواشي، والآيات ظاهرةٌ والكلُّ في أهل النار، وتكون الفائدة في إسقاطها كالفائدة في إسقاط تلك من غير فرقٍ أصلاً.

على أنَّ في كلامه رحمه الله تعالى غيرُ ذلك، ومع تسليمِ سلامته مما قيل أو يقال، لا أرتضيه للفخر وهو السيد الذي غدا سعدَ الملة وحجَّة الإسلام وناصر أهله.

وأما نسبته لأمير المؤمنين عليٍّ كرم الله وجهه حين سأل قيصرُ الروم معاويةَ عن ذلك فلم يجب، فسأل عليًّا فأجاب، فلا أصل له، وعلى تقدير التسليم فما مرامُ الأمير بالاكتفاء على هذا المقدار إلا التنبيه للسائل والمسؤول على ما لا يخفى عليك من الأسرار، فافهم ذاك والله تعالى يتولى هداك.

وخامسها وسادسها وسابعها: الكنز والوافية والكافية؛ لِمَا مرَّ من اشتمالها على الجواهر المكنوزة، فتفي وتكفي، أو لأنها لا تُنَصَّفُ في الصلاة ولا يكفي فيها غيرها.

وثامنها: الأساس؛ لأنها أصلُ القرآن وأول سورة فيه.

وتاسعها وعاشرها والحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر: سورة الحمد، وسورة الشكر، وسورة الدعاء، وسورة تعليم المسألة، وسورة السؤال؛ لاشتمالها على ذلك.

أما اشتمالها على الحمد فظاهر وكذا على الشكر لدى مَن أنعم الله تعالى عليه بالفهم، ويمكن أن يكون الاسمان كأمِّ القرآن وأم الكتاب. وأما الاشتمال على الثالث فكالاشتمال على الأول بل أظهر، وأما تعليم المسألة فلأنها بدئت بالثناء قبله، والخامس كالثالث، وهما كذينك الثالث والرابع كما لا يخفى.

والرابع عشر والخامس عشر: سورة المناجاة، وسورة التفويض؛ لأنَّ العبد يناجي ربه بقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ وبالثاني يحصل التفويض.

والسادس عشر والسابع عشر والثامن عشر: الرُّقية، والشفاء[1]، والشافية، والأحاديث الصحيحة مشعرةٌ بذلك.

والتاسع عشر: سورة الصلاة؛ لأنها واجبةٌ أو فريضةٌ فيها، والاستحباب مذهب بعض المجتهدين[2]، وروايةٌ عن البعض في النفل، قيل: ومن أسمائها الصلاة؛ لحديث: «قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين»[3] وأراد السورة، والمجازُ اللغوي لعلاقة الكلية والجزئية أو اللزوم حقيقة أو حكماً كالمجاز في الحذف[4] محتملٌ.

والعشرون: النور؛ لظهورها بكثرة استعمالها، أو لتنويرها القلوب لجلالة قدرها، أو لأنها لِمَا اشتملت عليه من المعاني عبارةٌ عن النور بمعنى القرآن.

والحادي والعشرون: القرآن العظيم وهو ظاهرٌ مما قدمناه.

والثاني والعشرون: السبع المثاني؛ لأنها سبع آيات باتفاقٍ[5]، وما رأينا مشاركاً لها سوى ﴿أَرَءَيْتَ﴾ [الماعون:١]، والقولُ بأنها ثمانٍ كالقول بأنها تسع شاذٌ لا يُعبأ به، أو وهمٌ من الراوي، إلا أنَّ منهم مَن عدَّ التسمية آيةً دون: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾، ومنهم مَن عكس، والمدار الرواية، فلا يوهن الثاني أنَّ وزان الآية لا يناسب وزان فواصل السور، على أنَّ في سورة النصر ما هو من هذا الباب.

وتُثنى وتُكرَّر في كلِّ ركعة[6] وصلاةٍ ذات ركوع، أو المراد المتعارف الأغلب

---

(١) في هامش الأصل: وفي الكشاف أنها تسمى سورة الشفا، وفي البخاري تسميتها سورة الرقية. اهـ منه. وينظر حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه في صحيح البخاري (٥٠٠٧)، وصحيح مسلم (٢٢٠١).

(٢) في الأصل بين السطور: ابن عباس.

(٣) أخرجه أحمد (٧٢٩١)، ومسلم (٣٩٥) من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٤) في هامش الأصل: أي: ذكر الصلاة وقراءتها.

(٥) في هامش الأصل و(م): والقول بأنها سبع لأن فيها سبع آداب في كل آية أدب، بعيد، وأبعد منه أنها سميت السبع لأنها خلت عن سبعة أحرف: الثاء، والجيم، والخاء، والزاي، والشين، والظاء، والفاء. وذلك لأن الشيء على المشهور يسمى بما وجد فيه، لا بما فقد منه. اهـ منه.

(٦) في هامش الأصل: ورد عن عمر ﷺ بسندٍ حسن أنها تثنى في كل ركعة، واستشكل، وأجيب عنه بأجوبة منها: أن استعمال الركعة في الصلاة شائع سائغ، ولهذا عطفت الصلاة عليها عطف تفسير، فتدبر وافهم. اهـ منه.

من الصلاة، فلا تَرِدُ الركعة الواحدة ولا صلاة الجنازة، على أن في البتيراء اختلافاً[1]، وصلاة الجنازة دعاء لا صلاةٌ حقيقة.

وقيل: وُصفت بذلك؛ لأنها تثنَّى بسورة أخرى، أو لأنها نزلت مرَّتين، أو لأنها على قسمين دعاء وثناء، أو لأنها كلما قرأ العبد منها آية ثنَّاه الله تعالى بالإخبار عن فعله كما في الحديث المشهور[2]. وقيل غير ذلك.

وهذه الأقوال مبنيَّةٌ على أن تكون المثاني من التثنية، ويحتمل أن تكون من الثناء، لما فيها من الثناء على الله تعالى، أو لما ورد من الثناء على من يتلوها، وأن تكون من الثُّنيا؛ لأنَّ الله تعالى استثناها لهذه الأمة، والحمد لله على هذه النعمة.

ثم الحكمة في تسوير القرآن سوراً كالكتب ـ خلافاً للزركشي[3] ـ أن يكون أنشطَ للقارئ وأبعث على التحصيل، كالمسافر إذا قطع ميلاً أو فرسخاً نفَّس ذلك منه ونشط للمسير، وإذا أخذ الحافظُ السورةَ اعتقد أنه أخذ من كتاب الله تعالى طائفةً مستقلةً فيعظُم عنده ما حفظ، وأيضاً الجنس إذا انطوى تحته أنواعٌ و أصنافٌ كان أحسنَ من أن يكون تحته باب واحد، مع أنَّ في ذلك تحقيقُ كون السورة بمجرَّدها معجزة وآية من آيات الله تعالى، والحكمة في كونها طوالاً وقصاراً أظهر من أن تخفى.

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ۝١﴾

فيها أبحاث:

البحث الأول: اختلف العلماء فيها هل هي من خواصِّ هذه الأمة أم لا؟ فنقل

---

(١) ذكر صاحب النهاية (بتر) عن سعد ﷺ أنه أوتر بركعة، فأنكر عليه ابن مسعود ﷺ وقال: ما هذه البتيراء؟!

(٢) وهو حديث: «قسمت الصلاة بيني وبين عبدي...» وقد سلف قريباً.

(٣) ينظر البرهان ١/ ٢٦٤، وفيه: فإن قيل: فما الحكمة من تقطيع القرآن سوراً؟ قلت: هي الحكمة في تقطيع السور آيات معدودات، لكل آية حدٌّ ومطلع، حتى تكون كل سورة، بل كل آية، فنًّا مستقلاً وقرآناً معتبراً، وفي تسوير السورة تحقيق لكون السورة بمجردها معجزة وآية من آيات الله.

العلامة أبو بكر التونسيُّ[1] إجماعَ علماء كلِّ ملَّةٍ على أنَّ الله تعالى افتتح كلَّ كتاب بها، وروى السيوطيُّ فيما نقله عنه السرمينيُّ[2] ـ والعهدة عليه ـ: بسم الله الرحمن الرحيم فاتحة كل كتاب، وذهب هذا الراوي إلى أنَّ البسملة من الخصوصيات؛ لِمَا روي أنه ﷺ كان يكتب[3]: باسمك اللهم، إلى أن نزل ﴿بِسْمِ اللَّهِ مَجْرٰىهَا﴾ [هود: ٤١] فأمر بكتابة بسم الله حتى نزل: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ﴾ [الإسراء: ١١٠] فأمر بكتابة بسم الله الرحمن إلى أن نزلت آية النمل فأمر بكتابة بسم الله الرحمن الرحيم[4].

ولِمَا اشتهر: أن معاني الكتب في القرآن، ومعانيه في الفاتحة، ومعانيها في البسملة، ومعاني البسملة في الباء، فلو كانت في الكتب القديمة لأمر من أول الأمر بكتابتها، ولكانت معاني القرآن في كلِّ كتاب، واللازم منتفٍ فكذا الملزوم.

وفيه أنَّ الأمر بذلك التفصيل لا يستلزم النفي؛ لاحتمال نفي العلم إذ ذاك، ولا ضير، وأنَّ المختصَّ بالقرآن اللفظُ العربي بهذا الترتيب، والكتبُ السماوية بأسرها ـ خلافاً للغيطي[5] ـ غير عربية، وما في القرآن منها مترجمٌ، فلربما لهذه الألفاظ مدخل في الاشتمال على جميع المعاني، فلا تكون في غير القرآن ـ كما توهَّمه السرميني ـ وإن كان هناك بسملة، على أنَّ في أول الدليلين بظاهره دليلاً على عدم الخصوصية.

البحث الثاني: وهو من أمهات المسائل حتى أفرده جمعٌ بالتصنيف: اختلف الناس في البسملة في غير «النمل» ـ إذ هي فيها بعضُ آيةٍ بالاتفاق ـ على عشرة أقوال:

---

(١) هو أبو بكر بن محمد بن قاسم، مجد الدين المرسي ثم التونسي شيخ الإقراء والعربية بالشام، توفي سنة (٧١٨هـ). أعيان العصر ١/ ٢٥٥.

(٢) هو الشيخ منصور بن مصطفى السرميني الحنفي، له رسالة في البسملة سماها: كشف الستور المسدلة عن أوجه أسرار البسملة. توفي سنة (١٢٠٧هـ) في حلب. إعلام النبلاء ٧/ ١٣٨.

(٣) في حاشية (م): أي: يأمر. اهـ منه.

(٤) أخرجه عبد الرزاق ٢/ ٨١ عن الشعبي.

(٥) نجم الدين محمد بن أحمد بن علي بن أبي بكر الغيطي السكندري، ثم المصري، الشافعي، المحدث المسند، من مؤلفاته: المعراج، توفي سنة (٦٨٤هـ). شذرات الذهب ١/ ٥٩٣.

الأول: أنها ليست آيةً من السور أصلاً.

الثاني: أنها آيةٌ من جميعها غير براءة.

الثالث: أنها آيةٌ من الفاتحة دون غيرها.

الرابع: أنها بعض آية منها فقط.

الخامس: أنها آيةٌ فذَّة أُنزلت لبيان رؤوس السور تَيمُّناً وللفصل بينها.

السادس: أنه يجوز جعلها آيةً منها وغير آية؛ لتكرر نزولها بالوصفين.

السابع: أنها بعضُ آية من جميع السور.

الثامن: أنها آيةٌ من الفاتحة وجزءُ آية من السور.

التاسع: عكسه.

العاشر: أنها آياتٌ فذة وإن أُنزلت مراراً.

فابن عباسٍ وابن المبارك، وأهل مكة كابن كثير، وأهل الكوفة كعاصم والكسائي وغيرهما سوى حمزة، وغالبُ أصحاب الشافعي، والإماميةُ = على الثاني، وقال بعض الشافعية وحمزة ونُسب للإمام أحمد بالثالث، وأهل المدينة ومنهم مالكٌ، والشام ومنهم الأوزاعيُّ، والبصرة ومنهم أبو عمرو ويعقوب على الخامس، وهو المشهور من مذهبنا، وعلى المرء نصرة مذهبه والذبّ عنه، وذلك بإقامة الحجج على إثباته وتوهين أدلة نفاته، وإني وإن كنت من قبل شافعيًّا، فإني اليوم والحمد لله قد صرت حنفياً[1] ولست بقائل[2]:

---

(١) جاء في (م) بدل قوله: وإني وإن كنت من قبل... إلى هذا الموضع: وكنت من قبل أعدّ السادة الشافعية لي غزية، ولا أعد نفسي إلا منها. وقد ملكت فؤادي غرّة أقوالهم كما ملكت فؤاد قيس ليلى العامرية، فحيث لاحت لا متقدّم ولا متأخّر لي عنها. ثم ذكر قوله: أتاني...

(٢) في هامش الأصل: لا يظنَّ ظانٌّ أو يتوهم متوهم أن تمثُّلي بالبيتين تعريض بالإمام الشافعي ﷺ، فإني ورب البيت ممن يفتخر بتراب نعاله، وإنما مرادي بضمير هواها أدلة النفاة، وبضمير حبها حجج الإثبات، ومن نسبَ إليّ سوء أدب مع الإمام خاصمته بين يدي العلام؛ وليس حمدي على صيرورتي حنفيًّا انتقاصاً له وحاشاه، ولكن أحببت لغرض ما أن أحمد الله، والله تعالى المطلع على الأسرار.

أَتَانِي هَوَاها قَبْلَ أَنْ أعرفَ الهَوى فَصَادَفَ قَلْباً خَالِياً فَتَمَكَّنا[١]

ولكنّي أقول[٢]:

مَحا حبُّها حُبَّ الأُلى كُنَّ قَبْلَها وَحَلَّتْ مَكَاناً لَمْ يَكُنْ حُلَّ مِنْ قَبْلُ[٣]

وقد أطال الفخر[٤] في هذا المقامِ المقالَ، وأورد ستَّ عشرة حجَّةً لإثبات أنها آيةٌ من الفاتحة، كما هو نصُّ كلامه، ولا عبرة بالترجمة، فها أنا بتوفيق الله تعالى رادُّه ولا فخر، وناصرُ مذهبي بتأييد الله تعالى، ومنه التأييد والنصر، فأقول: قال:

الحجة الأولى: روى الشافعيُّ عن ابن جريج عن أبي مليكة عن أم سلمة أنها قالت: قرأ رسول الله ﷺ فاتحة الكتاب فعدَّ بسم الله الرحمن الرحيم آية، الحمد لله رب العالمين آية، الرحمن الرحيم آية، مالك يوم الدين آية، إياك نعبد وإياك نستعين آية، اهدنا الصراط المستقيم آية، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية[٥]. وهذا نصٌّ صريح.

الحجة الثانية: روى سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ قال: «فاتحة الكتاب سبعُ آيات، أُولاهن بسم الله الرحمن الرحيم»[٦].

الحجة الثالثة: روى الثعلبيُّ بإسناده عن ابن بريدة[٧] عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «ألا أخبرك بآية لم تنزل على أحد بعد سليمان بن داود غيري؟» فقلت: بلى. قال: «بأي شيءٍ تستفتح القرآن إذا افتتحت الصلاة؟» فقلت: بسم الله

---

(١) البيت لمجنون ليلى، وهو في ديوانه ص١٩٧.

(٢) قوله: ولكني أقول، جاء بدلاً منه في (م): إلى أن كان ما كان، فصرت مشغولاً بأقوال السادة الحنفية، وأقمت منها برياض شقائق النعمان، واستولى عليّ من حبّها ما جعلني أترنم بقول القائل. . . .

(٣) البيت لمجنون ليلى، وهو في ديوانه ص١٤٩.

(٤) في تفسيره ١/١٩٦ وما بعدها.

(٥) تفسير الرازي ١/١٩٦، وسيأتي الكلام عليه ص ١٩٠ من هذا الجزء.

(٦) أخرجه بهذا اللفظ البيهقي في شعب الإيمان (٢٣٢٤)، وسيأتي الكلام عليه.

(٧) في الأصل و(م): أبي بردة، وفي تفسير الرازي وتفسير الثعلبي ١/١٠٢: أبي بريدة، والمثبت هو الصواب.

الرحمن الرحيم. قال: «هي هي»[١].

الحجة الرابعة: روى الثعلبيُّ بإسناده عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جابر بن عبد الله: أن النبي ﷺ قال له: «كيف تقول إذا قمت إلى الصلاة؟» قال: أقول: الحمد لله رب العالمين. قال: قل: «بسم الله الرحمن الرحيم»[٢].

وروى أيضاً بإسناده عن أم سلمة: أن النبَّي ﷺ كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين[٣].

وروى أيضاً بإسناده عن عليٍّ كرم الله تعالى وجهه: أنه كان إذا افتتح السورة في الصلاة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم. وكان يقول: من ترك قراءتها فقد نقص[٤].

وروى أيضاً بإسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِي وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ﴾ [الحجر:٨٧] قال: فاتحة الكتاب. فقيل لابن عباس: فأين السابعة؟ فقال: بسم الله الرحمن الرحيم[٥].

وبإسناده عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «إذا قرأتم أمَّ القرآن فلا تدَعوا بسم الله الرحمن الرحيم، فإنها إحدى آياتها»[٦].

وبإسناده أيضاً عن أبي هريرة عن النبيِّ ﷺ قال: «يقول الله عز وجل: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، فإذا قال العبد: بسم الله الرحمن الرحيم، قال الله

---

(١) تفسير الثعلبي ١/ ١٠٢، وأخرجه أيضاً الطبراني في الأوسط (٦٢٩)، والدارقطني (١١٨٣)، والبيهقي في الكبرى ١٠/ ٦٢ وضعفه، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ٢/ ١٠٩: وفيه عبد الكريم بن أبي المخارق، وهو ضعيف لسوء حفظه، وفيه مَنْ لم أعرفهم.

(٢) تفسير الثعلبي ١/ ١٠٣، وأخرجه أيضاً الدارقطني (١١٧٦)، والبيهقي في الشعب (٢٣٢٣)، وهو من طريق الجهم بن عثمان عن جعفر به. قال الذهبي في الميزان ١/ ٤٢٦: جهم بن عثمان عن جعفر الصادق، لا يُدرى مَن ذا، وبعضهم وهَّاه.

(٣) تفسير الثعلبي ١/ ١٠٣، وأخرجه أيضاً الدارقطني (١١٩١)، والبيهقي ٢/ ٤٤، وابن عبد البر في الاستذكار ٤/ ٢١٠.

(٤) تفسير الثعلبي ١/ ١٠٣.

(٥) تفسير الثعلبي ١/ ١٠٣، وأخرجه أيضاً الحاكم ١/ ٥٥١، وبنحوه عبد الرزاق (٢٦٠٩)، والطبري ١٤/ ١١٤.

(٦) تفسير الثعلبي ١/ ١٠٣، وينظر ما سيأتي من كلام المصنف على هذا الحديث ص ١٩٣ من هذا الجزء.

تعالى: مجدني عبدي، وإذا قال: الحمد لله رب العالمين، قال الله: حمدني عبدي، وإذا قال: الرحمن الرحيم، قال: أثنى عليَّ عبدي، فإذا قال: مالك يوم الدين، قال الله تعالى: فوَّض إليَّ عبدي، وإذا قال: إياك نعبد وإياك نستعين، قال الله تعالى: هذا بيني وبين عبدي، وإذا قال: اهدنا الصراط المستقيم، قال الله تعالى: هذا لعبدي ولعبدي ما سأل»[١].

وبإسناده أيضاً عن أبي هريرة قال: كنت مع النبيِّ ﷺ في المسجد والنبيُّ يُحدِّث أصحابه، إذ دخل رجل يصلي، فافتتح الصلاة وتعوَّذ، ثم قال: الحمد لله رب العالمين، فسمع النبيُّ ﷺ ذلك، فقال له: «يا رجل قطعت على نفسك الصلاة، أما علمت أن بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد، فمن تركها فقد ترك آيةً منها، ومن ترك آيةً منها فقد قطع عليه صلاته، فإنه لا صلاة إلا بها، فمن ترك آية منها فقد بطلت صلاته»[٢].

وبإسناده عن طلحة بن عبيد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك آية من كتاب الله»[٣].

الحجة الخامسة: قراءة بسم الله الرحمن الرحيم واجبة في أول الفاتحة، وإذا كان كذلك وجب أن تكون آية منها؛ بيان الأول: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: ١] ولا يجوز أن يقال: الباء صلة؛ لأن الأصل أن تكون لكل حرف من كلام الله تعالى فائدة، وإذا كان الحرف مفيداً كان التقدير: اقرأ مفتتحاً باسم ربك. وظاهر الأمر الوجوب، ولم يثبت في غير القراءة للصلاة، فوجب إثباته في القراءة فيها صوناً للنصِّ عن التعطيل.

الحجة السادسة: التسمية مكتوبة بخطِّ القرآن، وكلُّ ما ليس من القرآن فإنه غيرُ مكتوب بخط القرآن، ألا ترى أنهم منعوا كتابةَ أسامي السور في المصحف، ومنعوا من العلامات على الأعشار والأخماس، والغرض من ذلك كله أن يمنعوا أن يختلط بالقرآن ما ليس بقرآن، فلو لم تكن التسمية من القرآن لما كتبوها بخط القرآن.

---

(١) تفسير الثعلبي ١/ ١٠٣-١٠٤، وأخرجه أيضاً الدارقطني (١١٨٩)، وفي إسناده عبد الله بن زياد بن سمعان قال عنه الدارقطني: متروك الحديث. وهو عند أحمد (٧٢٩١)، ومسلم (٣٩٥) دون ذكر البسملة، وسيأتي ص ١٩٥ من هذا الجزء.

(٢) تفسير الثعلبي ١/ ١٠٤، وينظر ما سيأتي ص ١٩٢ من هذا الجزء.

(٣) تفسير الثعلبي ١/ ١٠٤، وذكره ابن الجوزي في التحقيق (٤٥٢) وقال: يرويه سليمان بن مسلم المكي، قال يحيى بن معين: ليس بثقة.

الحجة السابعة: أجمع المسلمون على أنَّ ما بين الدَّفتين كلام الله تعالى، والبسملة موجودة بينهما، فوجب جعلها منه.

الحجة الثامنة: أطبق الأكثرون على أنَّ الفاتحةَ سبعُ آيات، إلا أن الشافعيَّ قال: بسم الله الرحمن الرحيم آية، وأبو حنيفة قال: إنها ليست آية، لكن صراط الذين أنعمت عليهم آية، وسنبيِّن أنَّ قوله مرجوحٌ ضعيف، فحينئذٍ يبقى أن الآيات لا تكون سبعاً إلا بجعل البسملة آية تامة منها.

الحجة التاسعة: أن نقول: قراءة التسمية قبل الفاتحة واجبة، فوجب كونها آية منها. بيان الأول: أن أبا حنيفة يسلِّم أن قراءتها أفضل، وإذا كان كذلك فالظاهر أنه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم قرأها، فوجب أن يجب علينا قراءتها؛ لقوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف:١٥٨] وإذا ثبت الوجوب ثبت أنها من السورة؛ لأنه لا قائل بالفرق.

وقوله عليه الصلاة والسلام: «كلُّ أمرٍ ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أبتر»[١] وأعظم الأعمال بعد الإيمان الصلاةُ، فقراءة الفاتحة بدون قراءتها توجب كون الصلاة عملاً أبتر، ولفظه يدلُّ على غاية النقصان والخلل بدليل أنه ذُكر ذمًّا للكافر الشانئ، فوجب أن يقال للصلاة الخالية عنها في غاية النقصان والخلل، وكل من أقرَّ بذلك قال بالفساد، وهو يدلُّ على أنها من الفاتحة.

الحجة العاشرة: ما روي أنَّ النبيَّ ﷺ قال لأبيِّ بن كعب: «ما أعظم آية في القرآن؟» قال: بسم الله الرحمن الرحيم، فصدقه النبيُّ ﷺ في قوله[٢]. وجه الاستدلال أن هذا يدلُّ على أن هذا المقدار آية تامة، ومعلوم أنها ليست بتامةٍ في النمل، فلا بد أن تكون في غيرها، وليس إلا الفاتحة.

الحجة الحادية عشرة: عن أنسٍ أن معاوية قدم المدينة فصلى بالناس صلاةً

---

(١) أخرجه الخطيب في الجامع لآداب الراوي وأخلاق السامع (١٢٣٢)، والسبكي في طبقات الشافعية ١/ ١٢، وحسنه النووي في الأذكار ص ١٤٩، والسيوطي في الدر المنثور ١/ ١٠، وضعفه الحافظ ابن حجر في نتائج الأفكار ٣/ ٢٨١، وينظر ما سيأتي ص ٢٤٥ و٢٤٦ من هذا الجزء.

(٢) لم نقف عليه عند غير الرازي. وأخرج البيهقي ٢/ ٥٠ عن ابن عباس أنه قال: إن الشيطان استرق من أهل القرآن أعظم آية في القرآن: بسم الله الرحمن الرحيم.

جهرية، فقرأ أمَّ القرآن ولم يقرأ البسملة، فلما قضى صلاته ناداه المهاجرون والأنصار من كل ناحية: أنسيت، أين بسم الله الرحمن الرحيم حين استفتحت القرآن؟ فأعاد معاوية الصلاة وجهر بها(١).

الحجة الثانية عشرة: أن سائر الأنبياء كانوا عند الشروع في أعمال الخير يبتدؤون باسم الله، فقد قال نوح: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْرٜىٰهَا﴾ [هود:٤١] وسليمان: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣٠ أَلَّا تَعْلُوا۟ عَلَىَّ﴾ [النمل:٣٠-٣١] فوجب أن يجب على رسولنا ذلك؛ لقوله تعالى: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام:٩٠] وإذا ثبت ذلك في حقه صلى الله عليه وآله وسلم ثبت أيضاً في حقِّنا؛ لقوله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام:١٥٣] وإذا ثبت في حقِّنا ثبت أنها آية من سورة الفاتحة.

الحجة الثالثة عشرة: أنه تعالى قديمٌ، والغير مُحدَثٌ، فوجب بحكم المناسبة العقلية أن يكون ذكره سابقاً على ذكر غيره، والسبق في الذكر لا يحصل إلا إذا كانت قراءة البسملة سابقة، وإذا ثبت أن القول بوجوب هذا التقديم [حسن](٢)، فما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن، وإذا ثبت وجوب القراءة ثبت أنها آية من الفاتحة؛ لأنه لا قائل بالفرق.

الحجة الرابعة عشرة: أنه لا شك أنها من القرآن في سورة النمل، ثم إنا نراه مكرَّراً بخط القرآن، فوجب أن يكون من القرآن، كما أنَّا لمَّا رأينا قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾ [المرسلات:١٥] ﴿فَبِأَىِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن:١٣] مكرراً كذلك قلنا: إن الكل منه.

الحجة الخامسة عشرة: روي أنه عليه السلام كان يكتب باسمك اللهم، الحديث(٣). وهو يدل على أن أجزاء هذه الكلمة كلها من القرآن، ومجموعها منه، وهو مثبت فيه، فوجب الجزم بأنه من القرآن؛ إذ لو جاز إخراجه مع هذه الموجبات والشهرة، لكان جواز إخراج سائر الآيات أولى، وذلك يوجب الطعن في القرآن العظيم.

---

(١) أخرجه الدارقطني (١١٨٨)، وليس فيه ذكر الإعادة، وإنما قال فيه: فلما صلى بهم الأخرى قرأ بسم الله الرحمن الرحيم. وينظر الكلام على هذا الحديث في نصب الراية ١/ ٣٥٣. وينظر كذلك ما سيأتي ص ١٩٤ من هذا الجزء.

(٢) ما بين حاصرتين من تفسير الرازي.

(٣) سلف ص ١٨٢ من هذا الجزء.

الحجة السادسة عشرة: قد بيَّنا أنه ثبت بالتواتر أن الله تعالى كان ينزل هذه الكلمة على محمد ﷺ، وكان عليه الصلاة والسلام يأمر بكتابتها بخط المصحف فيه، وبيَّنا أن حاصل الخلاف في أنه هل تجب قراءته، وهل يجوز للمحدث مسُّه؟ فنقول: ثبوت هذه الأحكام أحوط، فوجب المصيرُ إليه؛ لقوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»[1]. انتهى كلامه.

وليس بشيءٍ؛ لأن البعض منه مجابٌ عنه والبعض لا يقوم حجة علينا؛ لأن الصحيح من مذهبنا أن بسم الله الرحمن الرحيم آية مستقلة، وهي من القرآن، وإن لم تكن من الفاتحة نفسها، وقد أوجب الكثير منا قراءتها في الصلاة، وذكر الزيلعيُّ[2] في «شرح الكنز»: أنَّ الأصحَّ أنها واجبة. وذكر الزاهديُّ[3] في «المجتبى»: أن الصحيح أنها واجبة في كل ركعة تجب فيها القراءة، وهي الرواية الصحيحة عن أبي حنيفة رضي الله عنه، وقال ابن وهبان[4] في منظومته:

ولو لَمْ يُبَسْمِلْ ساهِياً كلَّ رَكْعَةٍ ... فَيَسْجدَ إذ إيجابها قال الاكْثَرُ

وفي «غنية المتملِّي»: وهو الأحوط، وبه أقول خلافاً لقاضي خان[5] وصاحب «الخلاصة» وغيرهم، والحق أحقُّ بالاتباع، والقول[6] عن بعض هذا أنه من طغيان

---

(١) أخرجه أحمد (١٧٢٣)، والترمذي (٢٥١٨)، والنسائي ٨/ ٣٢٧ من حديث الحسن بن عليٍّ رضي الله عنهما. قال الترمذي: حديث حسن صحيح.

(٢) عثمان بن علي بن محجن، فخر الدين الزيلعي الحنفي، له: تبيين الحقائق في شرح كنز الدقائق، وشرح الجامع الكبير، وبركة الكلام على أحاديث الأحكام، توفي سنة (٧٤٣هـ). الفوائد البهية ص ١١٥، والأعلام ٤/ ٢١٠.

(٣) مختار بن محمود بن محمد، أبو الرجاء العرميني، الملقب نجم الدين، توفي سنة (٦٥٨هـ). الجواهر المضية ٣/ ٤٦٠، وكشف الظنون ٢/ ١٥٩٢.

(٤) عبد الوهاب بن أحمد بن وهبان الدمشقي الحنفي، كان مشكور السيرة ماهراً في الفقه والعربية، ونظم قصيدة رائية ألف بيت ضمّنها غرائب المسائل في الفقه وشرحها، توفي سنة (٧٦٨هـ). شذرات الذهب ٦/ ٢١٢.

(٥) الحسن بن منصور بن أبي القاسم الأوزجندي الفَرْغاني، فخر الدين، له: الفتاوى، وشرح الجامع الصغير، توفي سنة (٥٩٢هـ). الجواهر المضية ٢/ ٩٣.

(٦) في هامش الأصل و(م): اعتراض على الشهاب.

القلم غاية الطغيان، ونهاية في التعصب من غير إتقان، ولنتكلم على ما ذكره هذا العلامة على التفصيل، فنقول:

أما ما ذكره في الحجة الأولى من حديث أم سلمة بالوجه الذي رواه، مخالفٌ لما في «البيضاوي» المخالف[1] لما في الكتب الحديثية، فيجاب عنه: بأنَّ أبا مليكة لم يثبت سماعه من أم سلمة، وبتقديره للمعاصرة يقال: إن هذا اللفظ لم يوجد في المشهور، ولعلَّه نَقْلٌ بالمعنى لبعض الروايات الآتية على حسب ما يلوح له، فقد أخرج أبو عبيد وأحمد وأبو داود بلفظ: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يُقطِّع قراءته آية آية: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝١ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾[2].

وابن الأنباري والبيهقي: كان إذا قرأ قطَّع قراءته آيةً آيةً، يقول: «بسم الله الرحمن الرحيم» ثم يقف، ثم يقول: «الحمد لله رب العالمين» ثم يقف، ثم يقول: «الرحمن الرحيم» ثم يقف، ثم يقول: «مالك يوم الدين».

وابن خزيمة والحاكم بلفظ: أن رسول الله ﷺ قرأ في الصلاة: «بسم الله الرحمن الرحيم» فعدَّها آية «الحمد لله رب العالمين» اثنين «الرحمن الرحيم» ثلاث آيات «مالك يوم الدين» أربع آيات، وقال هكذا: «إياك نعبد وإياك نستعين» وجمع خمس أصابعه[3].

والدارقطني بلفظ: كان يقرأ: «بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين» إلى آخرها، قطَّعها آيةً آيةً وعدَّها عدَّ الأعراب، وعدَّ «بسم الله الرحمن الرحيم»، ولم يعدَّ «عليهم»[4].

والرواية الأولى والثانية يمكن أن يقال: عَنَتْ بهما بيان كيفية قراءة رسول الله ﷺ لسائر القرآن، وذكرت بعضاً منه على سبيل التمثيل ولم تستوعب، وليس فيهما سوى إثبات أنها آية، وهو مسلَّم، لكن من القرآن، وأما أنها من الفاتحة فلا.

---

(١) في هامش الأصل و(م): اعتراض على البيضاوي. اهـ منه. وينظر تفسير البيضاوي ١/ ٨.
(٢) فضائل القرآن لأبي عبيد ص٧٤، ومسند أحمد (٢٦٥٨٣)، وسنن أبي داود (٤٠٠١).
(٣) صحيح ابن خزيمة (٤٩٣)، والمستدرك ١/ ٢٣٢.
(٤) سنن الدارقطني (١١٧٥).

وكذا في الرواية الثالثة إثبات أنه ﷺ كان يقرؤها في الصلاة ويعدُّها آيةً لوقوفه[1] عليها وهو مسلَّمنا أيضاً، وهي الآية الأولى من القرآن، والآية الثانية منه: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ وهكذا إلى الخامسة، وجمعت الأصابع وانقطع الكلام.

وأما الرواية الرابعة فليست نصًّا أيضاً في أن البسملة آية من الفاتحة؛ إذ يحتمل أن يكون المعنى: كان ﷺ يقرأ في بعض الأوقات في الصلاة أو غيرها ولا دوام لا وضعاً ولا استعمالاً من كتاب الله تعالى: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝١ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ إلى آخرها، أي: الآيات قطَّعها آيةً آيةً، ولم يوصل بعضها ببعض، وعدَّها عدَّ الأعراب واحدة واحدة، وعدَّ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يسقطها؛ لوجوبها في الصلاة، وللاعتناء بها في غيرها؛ لما فيها من عظائم الأسرار ودقائق الأفكار.

ومن هذا أوجب الكثير من علمائنا سجود السهو على من تركها، وقد أزال ﷺ بذلك ظنَّ أنها ليست من القرآن؛ لاستعمالها في أوائل الرسائل ومبادي الشؤون، ولم يعدّ ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ ولم يقف عليها، بل وصل ﷺ تلك المرة لبيان الجواز، وعدم تخيُّل شيء ينافي كونها آية، بل هناك ما يشعر به؛ فإنَّ تقارب الآي في الطول والقصَر كتقارب الفقرات شيءٌ مرغوب فيه، وعدمُ التشابه في المقاطع لا يضرُّ، فأين أفواجاً من الفتح[2]، فلزوم الرعاية غير لازم[3]. وكون الموصوف في آية، والصفة في آية أخرى، مسبوقٌ بالمثل وسابق على الأمثال، ومَن أنعم الله تعالى عليه وعرف ﴿ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ وجده تامًّا، وعدَّ توقُّفه على الشرط المفهوم من ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ﴾ كلاماً ناقصاً، وعلى هذا لم يثبت في هذه الرواية سوى أن البسملة آية من القرآن، وهو مسلَّمٌ عند الطرفين، وأما أنها من الفاتحة فدونه خَرْط القَتاد[4].

---

(١) في الأصل: موقوفة.

(٢) يعني في قوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ ۝١ وَرَأَيْتَ ٱلنَّاسَ يَدْخُلُونَ فِى دِينِ ٱللَّهِ أَفْوَاجًا ۝٢﴾.

(٣) في هامش الأصل و(م): ردّ على الرازي في ثلاثة مواضع. اهـ منه.

(٤) القتاد: نبات صلبٌ له شوك كالإبر. وخرط القتاد: انتزاع الورق منه اجتذاباً. والمثل في ثمار القلوب ص٥٩٥، ولسان العرب (قتد).

وأما ما ذكره في الحجة الثانية من حديث أبي هريرة، فقد أخرجه الطبرانيُّ وابن مردويه والبيهقيُّ بلفظ: «الحمد لله رب العالمين سبعُ آيات؛ بسم الله الرحمن الرحيم إحداهنَّ، وهي السبع المثاني والقرآن العظيم، وهي أمُّ القرآن، وهي فاتحة الكتاب»[1].

وأخرجه الدارقطني بلفظ: «إذا قرأتم الحمد فاقرؤوا بسم الله الرحمن الرحيم، إنها أمُّ القرآن وأمُّ الكتاب والسبع المثاني، وبسم الله الرحمن الرحيم إحدى آياتها»[2].

ومعنى الرواية الأولى: الحمد لله رب العالمين إلى آخر الآيات سبعُ آيات، وبه قال الحنفيُّون، ولما لاحظ ﷺ توهُّمَ السامعين من عدم التعرُّض للبسملة مع تلك الشبهة السالفة كونها ليست بآية من القرآن، أزال هذا التوهُّم بوجهٍ بليغ فقال: «بسم الله الرحمن الرحيم إحداهنَّ» أي: مثلُ إحداهنَّ في كونها آية من القرآن.

ومعنى الثانية: إذا أردتم قراءة الحمد إلى آخر ما يليه، فاقرؤوا قبله: بسم الله الرحمن الرحيم، إنها - أي: الحمد - إلى الآخر أمُّ القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني. وهذا كالتعليل أو الترغيب بقراءة الحمد لله رب العالمين إلى آخرها، وقوله: «وبسم الله الرحمن الرحيم إحدى آياتها» على حدِّ ما ذكر في معنى الرواية الأولى، وهو كالتعليل أو الترغيب أيضاً في قراءة البسملة، وما ذكرناه وإن كان فيه ارتكابُ مجازٍ، لكن دعانا إليه إجراء صدر الكلام على حقيقته، وإن أجري هذا على ظاهره، فلا بدَّ من ارتكاب المجاز في الصدر كما لا يخفى، وهو ارتكابُ خلافِ الأصل قبل الحاجة إليه.

وأما ما ذكره في الحجَّة الثالثة فليس سوى إثبات أنَّ التسمية من القرآن، كما أقرَّ هو به، ولسنا ممن نخالفه فيه.

وأما ما ذكره في الرابعة، فالحديث الأول والثاني والثالث والسادس - مع ضعفه - والثامن لا تدلُّ على المقصود، ونحن نقول بما تدل عليه. والرابع موقوفٌ على ابن عباس، ولا نسلِّم أنَّ حكمَه الرفعُ؛ لجواز الاجتهاد، وإن قلنا: إن

(١) المعجم الأوسط (٥٠٩٨)، والسنن الكبرى للبيهقي ٢/ ٤٥.
(٢) سنن الدارقطني (١١٩٠).

الصحيح أن الآية إنما تُعلَم بتوقيفٍ من الشارع؛ كمعرفة السورة مثلاً، ولذلك عدُّوا ﴿الٓمٓ﴾ آية حيث وقعت ولم يعدُّوا ﴿الٓمٓرۚ﴾ [الرعد:١]، لأنَّا لم نقل: إنها جزء آية، واجتهد فجعلها آية، بل قلنا: إنها آيةٌ مستقلَّة من القرآن، واجتهد وجعلها آيةً من الفاتحة. أو نقول: إنه قال ذلك أيضاً عن توقيف، لكن على ظنه واجتهاده أنه توقيف.

والخامس لي شكٌّ في صحته بهذا اللفظ، ولعله باللفظ الذي خرَّجه به الدارقطنيُّ[1]، وقد سلف بتقريره، وليس لي اعتمادٌ على الفخر في الأحاديث، وليس من حفَّاظها، وأراه إذا نقل بالمعنى غيَّر، وليس عندي تفسير الثعلبي لأراه، فإنَّ النقل منه[2].

والسابع لا تلوح عليه طلاوة كلام رسول الله ﷺ ولا فصاحته، وهو أفصح من نطق بالضاد، بل من مارس الأحاديث جزمَ بوضع هذا، ولَعَمري لو كان صحيحاً لاكتفى به الشافعية ولقدَّموه على سائر أدلَّتهم، ويا ليته ذُكر بإسناده لنراه[3].

وأما الحجة الخامسة ففيها أنَّا لا نسلِّم أنَّ وجوبها في أول الفاتحة مستلزمٌ لكونها آية منها، واستدلاله في هذا المقام بقوله: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ﴾ [العلق:١] واهٍ جدًّا من وجوهٍ أظهر من الشمسِ، فلا نتعب البنان ببيانها.

وأما الحجة السادسة، فهو أقوى ما يستدلُّ به على كون البسملة من القرآن، وأمَّا على أنها من الفاتحة فلا، وتعرَّض نفاةُ كونها قرآناً للتكلم في هذا الدليل مما لا يرضاه الطبع السليم، والذهن المستقيم، والإنصاف نصفُ الدين، والانقياد للحق من أخلاق المؤمنين.

وأما الحجة السابعة، فلنا لا علينا كما لا يخفى.

وأما الحجة الثامنة، فدون إثبات مدارها ـ وهو توهين كلام مولانا أبي حنيفة رضي الله عنه[4] ـ جبالٌ راسيات.

---

(١) يعني الحديث (١١٩٠) من سنن الدارقطني، وقد سلف قريباً.
(٢) بل ذكره الرازي بلفظه، وهو في تفسير الثعلبي ١/١٠٣-١٠٤، وقد سلف الكلام عليه ص١٨٦ من هذا الجزء.
(٣) سلف الكلام عليه ص ١٨٦ من هذا الجزء، ووقع في (م): إسناده، بدل: بإسناده.
(٤) في (م): رحمه الله تعالى.

وأما الحجة التاسعة، فهي كالحجة الخامسة حَذْو القُذَّةِ بالقُذَّةِ[1]، واستدلاله بقوله ﷺ: «كل أمر ذي بال» إلخ ليس بشيءٍ؛ لأن الفاتحة جزءٌ من الصلاة المفتتحة بالتكبير المقارن للنية الذي هو ركنٌ منها، فحيث لم تفتتح بالبسملة عُدَّت بتراء، فبطلت، وكذا الركوع والسجود الذي أقربُ ما يكون العبد فيه إلى ربه، كلٌّ منهما أمرٌ ذو بال، فإذا لم يفتتح بالبسملة كان أبترَ باطلاً، فحسن الظن بديانة العلامة وعلمه أنه كان يبسمل أول صلاته وعند ركوعه وسجوده وسائر انتقالاته رحمة الله تعالى عليه.

وأما الحجة العاشرة، فلا تقوم علينا؛ لأنَّا أعلمناك بمذهبنا.

وأما الحجة الحادية عشرة، فقصارى ما تدلُّ عليه ظاهراً بعد تسليمها، أنَّ معاوية لمَّا لم يقرأ البسملة وترك الواجب ولم يسجد للسهو، أعاد الصلاة لتقع سليمةً من الخلل، ولهذا أمهلوه إلى أن فرغ ليروا أيجبر الخللَ بسجود السهو أم لا، واعتراضهم عليه بترك واجبٍ يُجبر بالسجود ليس أغربَ من اعتراضهم عليه في تلك الصلاة أيضاً بترك هيئة، حيث روى الشافعيُّ نفسُهُ كما نقله الفخر نفسُهُ أن معاوية قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، ولم يكبر عند الخفض إلى الركوع والسجود، فلما سلَّم ناداه المهاجرون والأنصار: يا معاويةُ، سرقتَ من الصلاة، أين بسم الله الرحمن الرحيم؟ وأين التكبير عند الركوع والسجود؟ ثم إنه أعاد الصلاة مع التسمية والتكبير[2]. وهذا لا يضرُّنا، نعم يبقى الجهر والبحث عنه مخفيٌّ الآن.

وأما الحجة الثانية عشرة، ففيها كما تقدَّم أن الوجوب لا يستلزم الجزئية، على أنَّ قوله: إنَّ سائر الأنبياء يبتدؤون عند الشروع بأعمال الخير بذكر الله، فوجب أن

---

(١) القذة: ريشة السهم. أي: كما تقدَّر كل واحدة منهما على قدر صاحبتها وتقطع، يضرب مثلاً للشيئين يستويان ولا يتفاوتان. النهاية (قذذ). والحذو: التقدير والقطع.
والمثل في جمهرة الأمثال ١/ ٣٨١، والمستقصى ٢/ ٦١، ومجمع الأمثال للميداني ١/ ١٩٥.

(٢) تفسير الرازي ١/ ٢٠٤، والحديث بنحوه في الأم ١/ ٩٤، وينظر ما سلف ص١٨٨ من هذا الجزء.

يجب على رسولنا ذلك إلخ، واستدل على الوجوب عليه إذ وجب عليهم - عليهم السلام - بقوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠] لا أدري ما أقول فيه سوى أنه جهل بالتفسير، وعدمُ اطلاع على أخبار البشير النذير.

وأما الحجة الثالثة عشرة، فلا تجديه نفعاً في مقابلتنا أيضاً، وفيها ما في أخواتها.

وأما الحجج الباقية: فككثيرٍ من الماضية لا تنفع في البحث معنا إلا بتسويد القرطاس وتضييع نفائس الأنفاس، على أنَّ بعض ما ذكره معارَضٌ بما أخرج مسلمٌ وغيرُه من حديث أبي هريرة ﵁ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «قال الله تعالى: قسمتُ الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، ولعبدي ما سأل، فإذا قال العبد: الحمد لله رب العالمين، قال الله تعالى: حمدني عبدي، وإذا قال: الرحمن الرحيم، قال: أثنى عليَّ عبدي، وإذا قال: مالك يوم الدين، قال الله تعالى: مجَّدني عبدي، وإذا قال: إياك نعبد وإياك نستعين، قال الله تعالى: هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل، فإذا قال: اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين. قال: هذا لعبدي ولعبدي ما سأل»[1].

وهذا يدلُّ على أنَّ البسملة ليست من الفاتحة، وأنها سبعٌ بدونها، حيث جعل الوُسطى إياك نعبد وإياك نستعين، والثلاثُ قبلها لله تعالى، والثلاثُ بعدها للعبد، وليس فيه نفيُ أنها من القرآن، ولا شك أن هذه الرواية أصحُّ من رواية الثعلبي، ولا أُقدِّم ثعلبيًّا على مسلم، وكذا من رواية السجستاني[2]، ومتى خالف الراوي الثقةُ من هو أوثق منه بزيادة أو نقص، فحديثه شاذٌّ، وليس هذا من باب النفي والإثبات كما ظنه[3] من ليس له في هذا الفنِّ رسوخٌ و لا ثبات. وحملُ[4] النصف

(١) صحيح مسلم (٣٩٥)، وهو عند أحمد (٧٢٩١).

(٢) يشير إلى رواية ذكرها الرازي ١/ ٢٠١ وعزاها لأبي داود بلفظ: «وإذا قال العبد: مالك يوم الدين، يقول الله تعالى: مجدني عبدي، وهو بيني وبين عبدي» قال الرازي: يعني في القسمة، وإنما يكون كذلك إذا حصلت ثلاثة قبلها وثلاثة بعدها. اهـ. ولم نقف على هذه الرواية بهذا اللفظ في سنن أبي داود.

(٣) في هامش الأصل و(م): اعتراض على الرازي. اهـ منه.

(٤) في هامش الأصل و(م): اعتراض على الرازي. اهـ مه.

فيه على النصف في المعنى أو الصِّنف من عدم الإنصاف؛ إذ ذاك مجاز ولا حاجة إليه ولا قرينة عليه، وجَعْلُه حقيقةً لكنْ باعتبار الدعاء والثناء يكذبه العدُّ.

والقول بأنَّ مدار الرواية العلاء، وقد ضعَّفه ابن معين، فهو على جلالة الرجل[١] لا يسمن ولا يغني من جوع؛ لأنَّ الموثِّق كثير وتقديم الجرح على التعديل ليس بالمطلق، بل إن لم يكثر المعدِّلون[٢] جداً، وقد كثروا هنا.

وكون[٣] التقسيم لما يخصُّ الفاتحة ـ والبسملةُ مشتركةٌ ـ مع كونه خلاف الظاهر لا تقتضيه الحكمة، إذ هي عند الخصم أشرف الأجزاء. وكون[٤] المراد بعض قراءة الصلاة ـ إذ الظاهر لا يمكن أن يراد؛ لوجود الأعمال وضم السورة، ويتحقق البعض بهذا البعض ـ ليس بشيءٍ؛ إذ اللائق أن يكون البعضُ مستقلاً بمبدأ ومقطع، والثاني موجودٌ والأول على قولنا.

وأيضاً الفاتحة سورة كالكوثر والملك، وقد نصَّ ﷺ فيما رواه أبو هريرة عنه بأن الأولى ثلاث آيات والثانية ثلاثون[٥]، و وَقَفَهم عليها ولم يعد البسملة، ولو عدَّها مستقلة لزاد العدد، أو جزءًا لورد، وعلى المثبِت البيان وأنى هو، على أنه يَرِدُ على الثاني استلزامُه للتحكم بدعوى الاستقلال في الفاتحة، و البعضيةِ في غيرها، وقول[٦] الرازي: هذا غيرُ بعيد، فـ «الحمد لله رب العالمين» آيةٌ تارة وجزءُ آيةٍ أخرى، كما في ﴿وَءَاخِرُ دَعْوَىٰهُمْ﴾ الآية [يونس: ١٠]، بعيدٌ بل قياسٌ باطل؛ لوجود المقتضي للجزئية هناك وانتفائه هنا.

وأيضاً نزول الكثير من السور بلا بسملة ثم ضُمَّت بعد، وحديث الصحيح[٧]

---

(١) في هامش الأصل و(م): ردٌّ على ما في الشهاب. اهـ منه. والعلاء هو ابن عبد الرحمن، وهو راوي الحديث عند مسلم وغيره، وينظر حاشية الشهاب ١/ ٣٠.

(٢) في هامش الأصل و(م): قاله السبكي وغيره. اهـ منه.

(٣) في هامش الأصل و(م): ردٌّ على ما في الشهاب أيضاً. اهـ منه.

(٤) في هامش الأصل و(م): ردٌّ على العزّ بن عبد السلام. اهـ منه.

(٥) ذكره بهذا اللفظ الرازي ١/ ٢٠٣، وأخرجه دون ذكر سورة الكوثر الترمذي (٢٨٩١)، وقال: هذا حديث حسن.

(٦) في هامش الأصل و(م): ردٌّ على الرازي. اهـ منه.

(٧) أخرجه البخاري (٣) ومسلم (١٦٠) من حديث عائشة ﵂.

في بدء الوحي يبدي صحَّةَ ما قلنا، وهذا يبعد كونها آية من السورة أو جزء آية، وكونُها لم تنزل بعد يُبْعِدُ الثاني إن لم يُبعد الأول، وحديث أنها أول ما نزلت ليس بالقوي، بل الثابت، ويشكل عليه ما روي أنه ﷺ كان يكتب: باسمك اللهم إلخ[1]، على أن الأولية إن سُلِّمتْ وسَلِمَتْ لا تضرُّنا.

وبالجملة يكادُ أن يكون اعتقادُ عدم كون البسملة جزءاً من سورة من الفطريات، كما لا يخفى على من سلم له وجدانه، فهي آيةٌ من القرآن مستقلة[2].

ولا ينبغي لمن وقف على الأحاديث أن يتوقف في قرآنيتها، أو ينكرَ وجوبَ قراءتها ويقول بسنِّيتها، فوالله لو ملئت لي الأرض ذهباً لا أذهب إلى هذا القول، وإن أمكنني ـ والفضل لله تعالى ـ توجيهه، كيف وكتبُ الأحاديث ملأى بما يدلُّ على خلافه، وهو الذي صحَّ عندي عن الإمام، والقول[3] بأنه لم ينصَّ بشيءٍ ليس بشيء، وكيف لا ينصُّ إلى آخر عمره في مثل هذا الأمر الخطير الدائر عليه أمرُ الصلاة من صحتها أو استكمالها، ويمكن أن يُناط به بعضُ الأحكام الشرعية وأمور الديانات؛ كالطلاق والحلف والتعليق، وهو الإمام الأعظم والمجتهد الأقدم رضي الله عنه.

والإخفاء بها في الجهرية لا يدلُّ على السنية، فإنَّ القول بوجوبها لا ينافي إخفاءها اتِّباعاً لرسول الله ﷺ؛ فعن ابن عباس: لم يجهر النبيُّ ﷺ بالبسملة حتى مات[4].

---

(١) سلف تخريجه ص١٨٢ من هذا الجزء.

(٢) في هامش الأصل و(م): استشكل بعضهم الإثبات والنفي، فإن القرآن لا يثبت بالظن، ولا ينفى به، وهو إشكال كالجبل العظيم، وأجيب عنه أن حكم البسملة في ذلك حكم الحروف المختلف فيها بين القراء السبعة، فتكون قطعية الإثبات والنفي معاً، ولهذا قرأ بعض السبعة بإثباتها، وبعضهم بإسقاطها، وإن اجتمعت المصاحف على الإثبات فإن من القراءات ما جاء على خلاف خطها، كالصراط ومصيطر، فإنهما قرئا بالسين، ولم يكتبا إلا بالصاد، وما هو على الغيب بضنين، تقرأ بالظاء، ولم تكتب إلا بالضاد، ففي البسملة التخيير، وتتحتم قراءتها في الفاتحة عند الشافعي احتياطاً، وخروجاً عن عهدة الصلاة الواجبة بيقين، لتوقُّف صحتها على ما سمّاه الشرعِ فاتحة الكتاب، فافهم، والله تعالى أعلم بالصواب. اهـ منه.

(٣) في هامش الأصل و(م): ردٌّ على البيضاوي. اهـ منه.

(٤) لم نقف عليه، وأخرج عبد الرزاق (٢٦٠٥) عن ابن عباس ما يعارضه، وهو قوله: الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم قراءة الأعراب.

وروى مسلم عن أنس: صلَّيت خلف النبيِّ ﷺ وأبي بكرٍ وعمرَ وعثمانَ، فلم أسمع منهم أحداً يقرأ: بسم الله الرحمن الرحيم(١). ولم يُرِدْ نفيَ القراءة بل سماعَها للإخفاء، بدليل ما صرّح به عنه: فكانوا لا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم. رواه أحمد والنسائيُّ بإسنادٍ على شرط الشيخين(٢).

وروى الطبرانيُّ بإسنادٍ عنه: أن رسول الله ﷺ كان يُسرُّ ببسم الله الرحمن الرحيم، وأبا بكر وعمر وعثمان وعليًّا ﷺ(٣).

وروي عن [ابن] عبد الله بن المغفَّل ـ ولا نسلِّم ضعفه ـ أنه قال: سمعني أبي وأنا أقول: بسم الله الرحمن الرحيم، فقال: أي بنيَّ، إياك والحدثَ في الإسلام، فقد صليتُ خلف رسول الله ﷺ، وخلف أبي بكر وعمر وعثمان، فابتدؤوا القراءة بالحمد لله رب العالمين، فإذا صليت فقل: الحمد لله رب العالمين(٤). أي: اجهر بها وأخف البسملة، وهو مذهبُ الثوريِّ وابن المبارك وابن مسعود وابن الزبير وعمار بن ياسر والحسن بن أبي الحسن والشعبي والنخعي وقتادة وعمر بن عبد العزيز والأعمش والزهري ومجاهد وأحمد وغيرهم خلق كثير.

وأحاديثُ الجهر لم يصحَّ منها سوى حديث ابن عباس الذي أخرجه الشافعيُّ عنه: كان رسول الله ﷺ يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم(٥) وهو معارَضٌ بما تقدَّم عنه، أو محمولٌ على أنه كان يجهر بها أحياناً لبيان أنه تقرأ فيها، كما جهر عمر ﷺ بالثناء للتعليم، وكما شرع الجهر بالتكبير للإعلام، و«حتى مات» هناك

---

(١) صحيح مسلم (٣٩٩) وهو عند أحمد (١٢٨١٠) والبخاري (١٢١٤).

(٢) مسند أحمد (١٢٨٤٥)، وسنن النسائي ٢/ ١٣٥.

(٣) المعجم الكبير (٧٣٩).

(٤) أخرجه أحمد (١٦٧٨٧) و (٢٠٥٥٩)، والترمذي (٢٤٤)، والنسائي ٢/ ١٣٥، وابن ماجه (٨١٥)، وما سلف بين حاصرتين من هذه المصادر. وقال الترمذي: حديث حسن. اهـ. وابن عبد الله بن مغفل اسمه يزيد.

(٥) الحديث في كتاب الأم ١/ ٩٣ دون إسناد، وقد روي هذا الحديث عن ابن عباس من طرق كثيرة ذكرها الزيلعي في نصب الراية ١/ ٣٤٥-٣٤٨ وأعلها جميعاً، ثم نقل عن ابن عبد الهادي قوله: مثل هذه الأسانيد لا تقوم بها حجة لو سلمت من المعارِض، فكيف وقد عارضها الأحاديث الصحيحة؟.

قيدٌ للنفي لا للمنفي فلا يتنافيان. على أنه روي عن بعض الحفاظ: ليس حديثٌ صريحٌ في الجهر إلا وفي إسناده مقال.

وعن الدارقطني أنه صنَّف كتاباً في الجهر، فأقسم عليه بعض المالكية ليُعرِّفه الصحيح، فقال: لم يصح في الجهر حديث.

والقول[1] بأن الرواية عن أنس ستٌّ متعارضة، فتارة يُروى عنه الجهر، وأخرى الإخفاء؛ للخوف من بني أمية المخالفين لعليٍّ كرم الله تعالى وجهه إذ مذهبه الجهر، لا يضرنا؛ إذ يقدَّم عند التعارض الأقوى إسناداً، وهو هنا ما يوافقنا إذ هو على شرط الشيخين، وتهمة الراوي المخالفِ بالكذب على أنس أهون عندي من تهمة أنس صاحب رسول الله ﷺ بالكذب على رسول الله ﷺ ومقدَّمي أصحابه.

ومن عجائب الرازي: كيف يبدي احتمال التهمة، ويروي اعتراضَ أهل المدينة على سيد ملوك بني أمية بذلك اللفظ الشنيع والمحل الرفيع، فهلَّا خافوا وسكتوا وصافوا، والأعجب من هذا أنه ذكر ستَّ حجج لإثبات الجهر هي أخفى من العدم.

الأولى: أنَّ البسملة من السورة، فحكمها حكمها سرًّا وجهراً، وكون البعض سرِّيًّا والبعض جهريًّا مفقود.

ويردُّه ما علمته في الردود، وبفرض تسليم أنها من السورة، أيُّ مانع من إسرار البعض والجهر بالبعض؟ وقد فعله رسول الله ﷺ فاتبعوه، ولعلَّ السرَّ فيه كالسِّرِّ في الجهر والإخفاء في ركعات صلاة واحدة. أو يقال: إنَّ حال المنزَل عليه القرآن كان خلوة أولاً وجلوة ثانياً، فناسب حاله حاله، بل إذا تأملت قوله تعالى في الحديث القدسي الثابت عند أهل الله: «كنت كنزاً مخفيًّا» إلخ[2] ظهر لك سرٌّ أعظم[3]، فرضي الله تعالى عن المجتهد الأقدم.

---

(١) في الأصل بين الأسطر: ردٌّ للرازي.
(٢) قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى ١٨/ ١٢٢، ٣٧٦: ليس من كلام النبي ﷺ ولا يعرف له سندٌ صحيح، ولا ضعيف. اهـ. وسيرد ٢٦/ ٥١ فانظر كلام المصنف عنه.
(٣) في هامش الأصل و(م): ففي المنزِل جلّ شأنه: خلوة وجلوة، وفي المنزَل عليه كذلك، فروعي ذلك في المنزَل أيضاً؛ ليظهر التناسب بينه وبين الطرفين، وخلوة كلٍّ وجلوتُه بمعنى يليق به، والله تعالى الموفق. اهـ منه.

الثانية: أنها ثناءٌ وتعظيمٌ، فوجب الإعلان بها؛ لقوله تعالى: ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾ [البقرة: ٢٠٠].

ويردُّه أن غالب مشتملات الصلاة كذلك، أفيُجهر بها؟!

الثالثة: أن الجهر بذكر الله يدلُّ على الافتخار به وعدم المبالاة بمنكره، وهو مستحسَن عقلاً، فيكون كذلك شرعاً، ولا يُخفى إلا ما فيه عيبٌ، ثم قال: وهذه الحجة قويةٌ في نفسي راسخةٌ في عقلي، لا تزول البتَّة بسبب كلمات المخالفين.

ويردُّه ما ردَّ سابقه، وقد يخفى الشريف:

لَيْسَ الخمولُ بِعَارٍ على امْرِئٍ ذِي جَلالِ
فَلَيْلَةُ القَدْرِ تَخْفَى وتِلْكَ خَيْرُ اللَّيَالِي[1]

ويا ليت شعري، أكان تسبيحُهُ اللهَ تعالى في ركوعه وسجوده معيباً فيخفيَه، أو جيداً فيجهرَ به ويُبْدِيَه؟! ولا أظنُّ بالرجل إلا خيراً، فإن الحجَّة قويةٌ في نفسه راسخةٌ في عقله.

الرابعة: ما أخرجه الشافعيُّ عن أنس أن معاويةَ صلى بأهل المدينة ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، فاعترض عليه المهاجرون والأنصار، فأعاد، الحديثَ بمعناه[2].

ويردُّه معارضوه، أو يقال: لم يقرأ على ظاهره، وعلموا ذلك ببعض القرائن، وما راءٍ كمن سمعا.

الخامسة: ما روى البيهقيُّ عن أبي هريرة: كان رسول الله ﷺ يجهر في الصلاة ببسم الله الرحمن الرحيم[3]. وهو المرويُّ عن عمرَ وابنه وابن عباس وابن الزبير، وأما عليٌّ فقد تواتر عنه، ومن اقتدى في دينه بعليٍّ فقد اهتدى.

ويردُّه المعارض، وبتقدير نفيه يقال: إنَّ الجهر كان أحياناً لغرض، وفي الأخبار

---

(١) ذكرهما العاملي في الكشكول ١/ ٣٠٣ بدون نسبة.

(٢) سلف تخرجه ص١٨٨ و١٩٤ من هذا الجزء.

(٣) السنن الكبرى للبيهقي ٢/ ٤٧، وأخرجه أيضاً الدارقطني (١١٧٤).

التي ذكرناها ما يعارض أيضاً نسبته إلى عمر وعليٍّ وابن عباس، وما زَعَم من تواتر نسبته إلى عليٍّ ممنوعٌ عند أهل السنة، نعم ادَّعته الشيعةُ فذهبوا إلى الجهر في السرية والجهرية، ولو عمل أحد بجميع ما يزعمون تَواتُرَه عن الأمير كَفَر، فليس إلا الإيمان ببعضٍ والكفر ببعضٍ، وما ذكره من أنَّ مَنْ اقتدى في دينه بعليٍّ فقد اهتدى، مسلَّمٌ، لكن إن سلم لنا خبرُ ما كان عليه عليٌّ رضي الله عنه، ودونه مهامه فيح[1]. على أنَّ الشائع عند أهل السنة تقديم ما عليه الشيخان، وإذا اختلفا فما عليه الصدِّيق حيث إنَّ النبيَّ ﷺ ترقَّى في التخصيص إليه فقال أولاً: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[2]. وثانياً: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين بعدي»[3]. وثالثاً: «اقتدوا باللَّذَين من بعدي أبي بكر وعمر»[4] ورابعاً: «إن لم تجديني فأتي أبا بكر»[5].

السادسة: أنها متعلقةٌ بفعلٍ مضمرٍ نحو: بإعانةِ بسم الله اشرعوا، ولا شك أنَّ استماع هذه الكلمة ينبِّه العقلَ على أنه لا حول عن معصية الله إلا بعصمة الله، ولا قوة على طاعة الله إلا بتوفيق الله، وينبِّهه على أنه لا يتم من الخيرات شيء إلا إذا وقع الابتداء فيه بذكر الله تعالى، وبإظهارها أمرٌ بمعروف.

ويردُّه مع ركاكة هذا التقدير وعدم قائل به، أنَّ انفهام الأمر بالمعروف من هذه الجملة يحتاج إلى فكرٍ لو صُرف عُشْرُ مِعشاره في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ لحصل ضعفُ أضعافه من دون غائلةٍ كثيرة، فيغني عنه.

ثم إنه رحمه الله تعالى ذكر كلاماً لا ينفع إلا في تكثير السواد، وإرهاب ضعفاء الطلبة بجيوش المداد.

---

(١) المهامه: جمع المهمه، وهي الفلاة بعينها لا ماء بها ولا أنيس. والفيح: الواسعة. اللسان (مهه) و(فيح).

(٢) أورده ابن حجر في تخريج أحاديث الكشاف ص٩٤-٩٥ من طرق كلها لا تخلو من ضعيف أو متروك، وقال في التلخيص الحبير ٤/ ١٩٠: قال أبو بكر البزار: هذا الكلام لم يصح عن النبي ﷺ، وقال ابن حزم: هذا خبر مكذوب، موضوع باطل.

(٣) أخرجه أحمد (١٧١٤٢)، والترمذي (٢٦٧٦) من حديث العرباض بن سارية رضي الله عنه وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.

(٤) أخرجه أحمد (٢٣٢٤٥)، والترمذي (٣٦٦٢) من حديث حذيفة رضي الله عنه. قال الترمذي: حديث حسن.

(٥) أخرجه البخاري (٣٦٥٩)، ومسلم (٢٣٨٦)، من حديث جبير بن مطعم رضي الله عنه.

البحث الثالث في معناها:

فالباء إما للاستعانة، أو المصاحبة، أو الإلصاق، أو الاستعلاء، أو زائدة، أو قَسَمِيَّة، والأربعة الأخيرة ليست بشيءٍ، وإن استؤنس لبعضٍ ببعض الآيات، واختلف في الأرجح من الأوَّلَيْنِ؛ فالذي يشعر به كلام البيضاوي[1] أرجحيةَ الأول، وأُيِّدَ بأنَّ جَعْلَه للاستعانة يُشعر بأنَّ له زيادة مدخل في الفعل، حتى كأنه لا يتأتّى ولا يوجد بدون اسم الله تعالى، ولا يخلو عن لطف.

وما يدلُّ عليه كلام الزمخشريِّ[2] أرجحيةُ الثاني، وأُيِّدَ بأنَّ باءَ المصاحبة أكثرُ في الاستعمال من باء الاستعانة، لاسيَّما في المعاني وما يجري مجراها من الأفعال، وبأنَّ التبرُّك باسم الله تعالى تأدُّبٌ معه وتعظيمٌ له، بخلاف جعله للآلة، فإنها مبتذلة غيرُ مقصودة بذاتها، وأن ابتداء المشركين بأسماء آلهتهم كان على وجه التبرُّك، فينبغي أن يردَّ عليهم في ذلك، وأن الباء إذا حُملت على المصاحبة كانت أدلَّ على ملابسة جميع أجزاء الفعل لاسم الله تعالى منها إذا جُعلت داخلةً على الآلة، ويناسبه ما روي في الحديث: «تسمية الله تعالى في قلب كل مسلم يُسمِّي أو لم يسمِّ»[3]، وأن التبرك باسم الله تعالى معنىً ظاهر يفهمه كل أحد ممن يبتدئ به، والتأويل المذكور في كونه آلة لا يهتدى إليه إلا بنظر دقيقٍ، وأنَّ كون اسم الله تعالى آلة للفعل ليس إلا باعتبار أنه يوصل إليه ببركته، فقد رجع بالآخرة إلى معنى التبرك، فلنقل به أولاً، وأنَّ جَعْلَ اسمه تعالى آلة لقراءة الفاتحة لا يتأتى على مذهب من يقول: إن البسملة من السورة، وأن قوله ﷺ: «بسم الله الذي لا يضر مع اسمه شيء»[4] مما يستأنس به له، وأنَّ في الأول جَعلُ الموجود حسًّا

---

(١) في تفسيره ١/ ٩-١٠.

(٢) في الكشاف ١/ ٢٦ وما بعدها.

(٣) ذكره بهذا اللفظ ابن العربي في أحكام القرآن ٢/ ٧٤١ من حديث البراء بن عازب وغيره، وضعفه، وأخرجه بنحوه ابن عدي في الكامل ٦/ ٢٣٨١، والدارقطني (٤٨٠٣)، والبيهقي ٩/ ٢٤٠ من حديث أبي هريرة ﷺ. وفي إسناده مروان بن سالم، قال عنه الدارقطني: ضعيف.

(٤) أخرجه أحمد (٤٤٦)، والترمذي (٣٣٨٨)، وابن ماجه (٣٨٦٩)، من حديث عثمان بن عفان ﷺ. قال الترمذي: حديث حسن صحيح غريب.

كالمعدوم، وأن بسم الله الرحمن الرحيم موجود في القراءة، فإذا جعلت الباء للاستعانة كان سبيله سبيل القلم، فلا يكون مقروءاً وهو مقروء، وأنَّ فيه الإيجاز والتوصُّلَ بتقليل اللفظ إلى تكثير المعنى؛ لتقدير: متبرِّكاً، وهو لكونه حالاً فيه بيان هيئة الفاعل، وقد ثبت أن لا بد لكل فعل متقرَّبٍ به إلى الله تعالى من إعانته جلَّ شأنه، فدلَّ الحال على زائد.

وعندي: أن الاستعانة أولى، بل يكاد أن تكون متعيِّنةً؛ إذ فيها من الأدب والاستكانة وإظهار العبودية ما ليس في دعوى المصاحبة، ولأنَّ فيها تلميحاً من أول وهلةٍ إلى إسقاط الحول والقوة، ونفي استقلال قُدَرِ العبد وتأثيرها، وهو استفتاحٌ لباب الرحمة، وظَفَرٌ بكنز لا حول ولا قوة إلا بالله، ولأنَّ هذا المعنى أمسُّ بقوله تعالى: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، ولأنه كالمتعيِّن في قوله: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ [العلق:١] ليكون جواباً لقوله ﷺ: «لست بقارئ»[1] على أتمِّ وجهٍ وأكمله. وما ذكروه في تأييد المصاحبة كلُّه مردود:

أما الأول: فلأنَّ دون إثبات الأكثرية خَرْطُ القتاد.

وأما الثاني: فلأنه توهُّمٌ نشأ من تمثيلهم في الآلة بالمحسوسات، وليست كلُّ استعانة بآلةٍ ممتهنة، ولا شك في صحة: استعنت بالله. وقد ورد في الشرع، قال تعالى: ﴿اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا﴾ [الأعراف:١٢٨] فهو إذنٌ على أنَّ جهة الابتذال مما لا تمرُّ ببال، والقلب قد أحاط بجهاته جهة أخرى.

وأيضاً في تخصيص الاستعانة بالآلة نظر؛ لأنها قد تكون بها وبالقدرة، ولو سُلِّم فأيُّ مانع من الإشارة بها هنا إلى أنه كما هو المقصود بالذات، فهو المقصود بالعرض، إذ لا حول ولا قوة إلا به.

وأما الثالث: فلأنَّ المشركين إلى الاستعانة بآلهتهم أقربُ، إذ هم وسائطهم في التقرب[2] إليه تعالى، وهي أشبه بالآلة.

وأما الرابع: فلأنَّ الآلة لا بدَّ من وجودها في كل جزء إلى آخر الفعل، وإلا لم

(١) قطعة من حديث بدء الوحي، وقد سلف تخريجه ص١٩٦ من هذا الجزء.

(٢) في الأصل: بالتقرب.

يتم، ولا نسلِّم اللزوم بين مصاحبة شيءٍ لشيء وملابسته لجميع أجزائه، وما ذكره من الحديث فهو بالاستعانة أنسب؛ لأنها مشعرةٌ بتبرِّي العبد من حوله وقوته، وإثبات الحول والقوة لله تعالى، وهذا من باب العقائد التي عُقد عليها قلبُ كلِّ مسلم يسمّي أو لم يسم.

وأما الخامس: فلأنه إن أراد أن معنى المصاحبة التبرك، فظاهر البطلان، وقد رجع بخُفَّي حُنَيْن، وإن أراد أنه يفهم منها بالقرينة، فندَّعيه نحن بها إذا قصد الآلية؛ لتوقف الاعتداد الشرعي عليها، وأما كون التبرك معنىً ظاهراً لكل أحد، فلا نسلِّم أنه من خصوص المصاحبة.

وأما السادس: فلأنَّ الانحصار فيه ممنوع.

وأما السابع: فلأنَّ ما يفتتح به الشيء لا مانع من كونه جزءاً، فالفاتحة مفتتحُ القرآن وجزؤه، ولو سلِّم فجَعْلُها مفتتحاً بالنسبة إلى ما عداها. قاله الشهاب[١]، ولا يضرُّ الحنفيَّ ما فيه.

وأما الثامن: فلأنَّ معنى الحديث: أفعل كذا مستعيناً باسم الله الذي لا يضرُّني مع ذكر اسمه مستعيناً به شيءٌ، إذ مَنِ استعان بجنابه أعانه، ومن لاذ ببابه حفظه وصانه.

وإن استبعدتَ هذا ورَدَدْتَ ما قيل في الرد من أن المراد بالحديث الإخبار بأنه لا يضرُّ مع ذكر اسمه شيءٌ من مخلوق، والمصاحبةُ تستدعي أمراً حاصلاً عندها، نحو: جاءكم الرسول بالحق، والقراءة لم تحصل بعد، فتعذَّرت حقيقةُ المصاحبة = بأنَّ[٢] المصاحبة هنا ليست محسوسةً، وكونُها إخباراً بنفي صحبة الضرر يفهم منه صحبة النفع والبركة، وهي دفع الوسوسة عن القارئ مع جزيل الثواب، فلا ضيرَ أيضاً؛ لأنه مجرَّد استئناس، ولا يوحشنا إذ ما نستأنس به كثير.

وأما التاسع: فلأنَّ جعل الموجود كالمعدوم للجري لا على المقتضى من المحسنات، والنكتة هاهنا أنْ شُبِّه اسم الله بناءً على يقين المؤمن بما ورد من السنة

---

(١) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ١/ ٣٩.

(٢) قوله: بأن، متعلق في المعنى بقوله: رددت.

والقطع بمقتضاها بالأمر المحسوس، وهو حصول الكَتْب بالقلم وعدمُ حصوله بعدمه، ثم أُخرج مخرج الاستعارة التبعية[1]؛ لوقوعها في الحرف.

وأما العاشر: فلأنه لا يخفى عليك حال التشبيه بالقلم.

وأما الحادي عشر: فلأنه لا نسلِّم أن التبرُّك معنى المصاحبة أو لازمُ معناه، بل هو معلومٌ من أمرٍ خارجٍ هو: أن مصاحبةَ اسمه سبحانه يوجَد معها ذلك، وهو جارٍ في الاستعانة باسمه عزَّ شأنه، على أنَّ في الاستعانة من اللُّطف ما لا يخفى.

ويمكن على بُعدٍ أن يكون عدمُ اختيار الزمخشريِّ لها لنزغات الشيطان الاعتزالية؛ من استقلال العبد بفعله، فقد ذهب إليه هو وأصحابه، وسيأتي إن شاء الله تعالى ردُّه.

وقد اختُلف في متعلَّق الجارّ؛ فذهب الإمام ابن جرير[2] إلى تقديره: أتلو؛ لأنَّ تاليَه متلوٌّ، وهكذا يضمِرُ الخاصَّ الفعليَّ كلُّ فاعلٍ فعلاً يجعل التسمية مبدأً له، وهو من المعاني القرآنية كنظائره؛ للزومها في متعارف اللسان، وبه يندفع كلام الصادقي[3]، وليس المقصود هنا متكلِّماً مخصوصاً، فهو على حدّ: ولو ترى، فينوى كلٌّ بالضمير نفسه، فلا يضر تقدُّمها على قراءة هذا القارئ بل على وجوده، ويتأتى القول بجزئيتها من الكل أو الجزء بلا خفاء. ولمَّا خفي ذلك على البعض جَعَلَ المقدَّر فِعْلَ أمرٍ متوجِّهٍ إلى العباد، ليتَّحد قائلُ الملفوظ والمقدَّر، واختاره الفرَّاء عن اختيار، وروي عن ابن عباس؛ لأنه تعالى قدَّم التسمية حثًّا للعباد على فعل ذلك، وهو المناسب للتعليم.

---

(١) في حاشية (م): ولذا صرح بالمؤمن وضم إليه الاعتقاد والسنة. اهـ منه.

(٢) تفسير الطبري ١/ ١١٢ وما بعدها.

(٣) في حاشية (م): حيث قال: هو من كلام البشر، والقرآن قديم معجز، فيلزم أن يكون المعجز محتاجاً لتقدير هذا المحذوف الغير المعجز الحادث، وهذا الاحتياج نقصٌ، والمركَّب من المعجز وغيرِ المعجز غيرُ معجز، ومن القديم والحادث حادثٌ، فيا علماء الإسلام أرشدوني. اهـ، على أن ما يَرِدُ على هذا الكلام أكثر من ألفاظه، فتأمل. اهـ منه. والصادقي هو محمود بن الحسين الأفضلي الحاذقي الشافعي النقشبندي، له: شرح الكافية لابن الحاجب، وحاشية على تفسير البيضاوي سماها: هداية الراوي إلى الفاروق المداوي عن تفسير البيضاوي، توفي سنة (٩٧٠هـ). هدية العارفين ٢/ ٤١٣.

وذهب النحويون إلى تقديره عامًّا نحو: أبتدئ، وأيِّد بوجوه:

منها: أنَّ فعل الابتداء يصحُّ تقديره في كلِّ تسميةٍ دون فعل القراءة، وتقديرُ العامِّ أولى، ألا تراهم يُقدِّرون متعلَّق الجارِّ الواقع خبراً أو صفة أو حالاً أو صلة بالكون والاستقرار حيثما وقع، ويُؤْثِرونه لعموم صحة تقديره.

ومنها: أنه مستقلٌّ بالغرض من التسمية، وهو وقوعها مبتدأً، فتقديره أَوْقَعُ بالمحل. وأنت إذا قدَّرت: أقرأ، قدَّرت: أبتدئ بالقراءة؛ لأنَّ الواقع في أثنائها قراءةٌ أيضاً، والبسملة غيرُ مشروعة فيه.

ومنها: ظهور فعل الابتداء في قوله ﷺ: «كلُّ أمر ذي بالٍ لا يُبدأ فيه ببسم الله فهو أقطع»[1]، وأما ظهور القراءة في قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: ١] فلأنَّ الأهمَّ ثَمَّ هو القراءة، غيرَ منظورٍ فيه إلى ابتدائها، ولذا قدّم الفعل، ولا كذلك في التسمية.

وما ذهب إليه الإمام[2] أمسُّ وأخصُّ بالمقصود، وأتمُّ شمولاً، فإنه يقتضي أنَّ القراءة واقعةٌ بكمالها مقرونةٌ بالتسمية، مستعاناً باسم الله تعالى عليها كلها، بخلاف تقدير: أبتدئ، إذ لا تعرض له لذلك. وما ذكر أولاً من الاستشهاد بتقدير النحاة الكونَ والاستقرار فليس بجيِّد؛ لأنهم فعلوه تمثيلاً، حيث لا يقصدون عاملاً بعينه بل يريدون الكلام على العامل من حيث هو، فهو كتمثيلهم بزيدٍ وعمرو لا لخصوصيتهما بل ليقع الكلام على مثال، فيكون أقربَ إلى الفهم، ولا يقال: إذا أُبهم الفاعل يقدَّر بهما. على أن الابتداء هنا ليس أعمَّ من القراءة؛ لأن المراد به ابتداء القراءة وهو أخص من القراءة؛ لصدقها على قراءة الأول والوسط والآخر، واختصاصِ ابتداء القراءة بالأول، فليس هذا هو الكون والاستقرار الذي قدَّرهما النحاة فيما تقدم.

ودعوى عمومِ أبتدئ باعتبار أنه منزَّلٌ منزلةَ اللازم لكنه يعلم بقرينة المقام أن المبتدأ به هو القراءة، أو باعتبار أصل العامل في الجميع، لا يخفى فسادها، فإنه إذا دلَّ المقام على إرادته فما معنى تنزيله منزلةَ اللازم حينئذٍ، وكونه باعتبار اللفظ والأصل لا يدفع السؤال في الحال، فافهم.

---

(١) سلف تخريجه ص١٨٧ من هذا الجزء.

(٢) يعني الطبري في تقديره متعلق الجار: أتلو، كما سلف قريباً.

وأما ما ذكر ثانياً من أن فعل البداءة مستقلٌّ بالغرض فغير مسلَّم، وقد قدمنا أن القراءة أمسُّ وأشمل، والوقوع في الابتداء بالبداية فعلاً لا بإضمار الابتداء، فمتى ابتدأ بالبسملة حصل له المقصود غيرَ مفتقر إلى شيء؛ كمن صلى فبدأ بتكبيرة الإحرام، لا يحتاج في كونه بادئاً إلى الإضمار لكنه مفتقر إلى بركتها وشمولها لجميع ما فعله، ومن هذا يظهر ما في باقي الكلام من الوهن.

وأما ما ذكر ثالثاً: ففيه أنَّ كون التسمية مبتدأً بها حاصلٌ بالفعل لا بإضمار الفعل، ولم يَرِد الحديث بأنَّ: كل أمر ذي بالٍ لم يُقَلْ أو لم يُضمَر فيه: أبدأ ببسم الله فهو كذا، على أنَّ المحافظة على موافقة لفظ الحديث إنما يليق أن يُجعل نكتة في كلام المصنفين ومن ينخرط في سلكهم، لا في كلام الله جلَّ شأنه كما لا يخفى على من له طبعٌ سليم، وأيضاً البحث إنما هو في ترجيح تقدير الفعل العام، كأبدأ أو أشرع وما شاكلهما، لا في ترجيح خصوصٍ: أقرأ ـ أعني فعلاً مصدرُهُ القراءة ـ على خصوص: أبدأ، أعني فعلاً مصدره البداءة، ففيما ذكر خروجٌ عن قانون الأدب وموضع النّزاع.

وذهب البعض إلى تقدير: ابتدائي، مثلاً، وفيه زيادةُ إضمارٍ لوجوب إضمار الخبر حينئذ، فيكون المضمر حينئذٍ ثلاث كلمات(١)، ودلالة الاسمية على الثبوت معارضة بدلالة المضارع على الاستمرار التجددي المناسب للمقام، إلا أنه تبقى المخالفة بين جملتي البسملة والحمد، ولعل الأمر فيه سهل.

وجَعْلُ الشيخِ الأكبر قُدِّس سرُّه هذا الجارَّ خبرَ مبتدأ مضمرٍ، هو: ابتداء العالم وظهوره(٢)؛ لأنَّ سبب وجوده الأسماء الإلهية وهي المسلَّطة عليه؛ كجعله متعلِّقاً بما بعده، إذ لا يُحمد الله تعالى إلا بأسمائه = من باب الإشارة، فلا ينظر فيه إلى الظاهر، ولا يتقيد به بالقواعد، ولا أرى الاعتراض عليه من الإنصاف.

---

(١) والتقدير: ابتدائي باسم الله، أي: كائنٌ باسم الله، فالباء متعلقة بالكون والاستقرار، وهو قول البصريين. الإملاء على هامش الفتوحات الإلهية ١/ ٥.

(٢) والتقدير: ظهور العالم بسم الله الرحمن الرحيم، أي: باسم الله الرحمن الرحيم ظهر العالم. الفتوحات المكية ١/ ١٠٢.

وقد ذهب الكثير إلى أنَّ تقدير المتعلَّق هنا مؤخَّراً أحرى؛ لأنَّ اسم الله تعالى متقدم[١] على الفعل ذاتاً، فليقدَّم على الفعل ذكراً، وفيه إشارةٌ إلى البرهان اللِّمِّي، وهو أشرف من البرهان الإنِّيِّ[٢]، ولذا قال بعض العارفين: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله. وتحنيك طفل الذهن بحلاوة هذا الاسم يُعِين على فطامه عن رضع ضرع السِّوى بدون وضع مرارة الحدوث، على أن بركة التبرُّك طافحةٌ بالأهمية.

وإن قلنا بأنَّ في التقديم قطعَ عرق الشركة ردًّا على من يدَّعيها، ناسبَ مقام الرسالة، وظهر سرُّ تقديم الفعل في أول آية نزلت؛ إذ المقام إذ ذاك مقامُ نبوة ولا ردَّ ولا تبليغ فيها، ولكلٍّ مقامٍ مقال، والبلاغة مطابَقةُ الكلام لمقتضى الحال. وقد اعتركت الأفهام هنا في توجيه القصر لظنِّه من ذكر الاختصاص، حتى ادَّعاه بعضهم بأنواعه الثلاثة، وأفرد البعضُ البعضَ، فمقتصِرٌ على قصر الإفراد، وقائلٌ به وبالقلب، وفي القلب من كلٍّ شيءٌ.

وعندي هاهنا يُقدَّر مقدَّماً، وبه قال الأكثرون، وأنَّ تقديره مؤخَّراً مؤخرٌ عن ساحة التحقيق؛ لأنه إما أن يُقدَّر بعد الباء أو بعد «اسم» أو بعد اسم الله، أو بعد البَعد، أما تقديره بعد الباء فلا يقوله من عرف الباء، وأما بعد الاسم فلاستلزامه الفصل ولو تعقُّلاً، حيث أوجبوا الحذف هنا بين المتضايفين، وأما بعد اسم الله فلاستلزامه الفصل كذلك بين الصفة والموصوف، وأما بين الصفتين فيتَّسع الخرق.

وأما بعد التمام فيظهر نقصٌ دقيقٌ؛ لأن في الجملة تعليقَ الحكم بما يُشعر بالعلِّيَّة، فكأن «الرحمن الرحيم» علَّة للقراءة المقيَّدة باسم الله، فإذا تأخر العامل المقيَّد المعلول وتقدمت علَّته، أَشْعَرَ بالانحصار ولا يظهر وجهه، وإذا قدَّرنا العامل مقدَّماً كما هو الأصل أَمِنَّا من المحذور، ويحصل اختصاصٌ أيضاً؛ إذ كأنه قيل

---

(١) في (م): مقدم.

(٢) البرهان: هو القياس المؤلف من اليقينيات سواء كانت ابتداءً، وهي الضروريات، أو بواسطة، وهي النظريات، والحدّ الأوسط فيه لا بد أن يكون علّة لنسبة الأكبر إلى الأصغر، فإن كان مع ذلك علّةً لوجود تلك النسبة في الخارج أيضاً، فهو برهان لمي. . . ، وإن لم يكن كذلك، كأن لا يكون علّة للنسبة إلا في الذهن، فهو برهان إنّي. . . . وقد يقال على الاستدلال من العلة إلى المعلول برهان لميّ، ومن المعلول إلى العلّة برهان إنّيّ. التعريفات للجرجاني ص٦٤.

مثلاً: أقرأ مستعيناً أو متبرِّكاً بسم الله الرحمن الرحيم؛ لأنه الرحمن الرحيم، وانتفاءُ العلة يستلزم انتفاءَ المعلول في المقام الخطابي إذا لم تظهر علةٌ أخرى فيفيد الاختصاص، لا سيَّما عند القائل بمفهوم الصفة، فيشعر بأن من لم يتَّصف بذلك خارجٌ عن الدائرة، والاقتصارُ هنا ليس كالاقتصار هناك. والتخلصُ بتقدير التركيب: مستعيناً باسم الله لأنه الرحمن الرحيم أقرأ، فيه ما لا يخفى على الطبع السليم.

وفي تقديم الحادث تعقُّلاً وحذفه ذكراً وعدم وجود شيءٍ في الظاهر مستقلًّا سوى الاسم القديم، رمز خفيٌّ إلى تقديم الأعيان الثابتة في العلم، وإن لم يكن على وجود الله تعالى؛ إذ له جلَّ شأنه التقدُّم المطلق وعدم ظهور شيءٍ سواه، وكلُّ شيءٍ هالكٌ إلا وجهه، وللإشارة إلى أنه لا ضرر في ذلك ارتكب، والتبرُّكُ كالوجوب يقتضي التقدم بالذكر مكسوراً لا مضموماً، وهاهو كما ترى.

ومن الأكابر من قال: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله تعالى فيه. ولا حلول، وقد عُدَّ أكمل من الأول، والمراتب أربع، و تحنيك الرحمة يغني عن كل درٍّ، ويفطم طفل الذهن عن ثدي[1] جواري الفكر، وكأنَّ من قدَّر العامل مؤخَّراً رأى ﴿بِسْمِ اللَّهِ مَجْرٜىٰهَا﴾ [هود: ٤١]، وباسمك ربي وضعت جنبي، وأمثالهما، فجرى مجراها، والفرق ظاهرٌ للناظر، وهذا من نسائم الأسحار، فتيقَّظ له ونَمْ عن غيره.

والظرف مستقرٌّ عند بعض ولغوٌ عند آخرين، وقد اختُلف في تفسيرهما، فقيل: اللغو ما يكون عاملُهُ مذكوراً، والمستقرُّ ما يكون عامله محذوفاً مطلقاً.

وقيل: المستقرُّ ما يكون عامله عامًّا؛ كالحصول والاستقرار، وهو مقدَّر، واللغو بخلافه.

وقيل: اللغو ما يكون عامله خارجاً عن الظرف غيرَ مفهوم منه، سواء ذُكر أو لا، والمستقرُّ ما فُهم منه معنى عامله المقدر الذي هو من الأفعال العامة.

وكل ذلك اصطلاح، وحيث لا مشاحَّة فيه أختار الأول، فيكون الظرف هنا مستقرًّا كيفما قُدِّر العامل.

وإنما كُسرت الباء، وحقُّ الحروف المفردة أن تفتح؛ لأنها مبنيَّةٌ، والأصل في

(١) في (م): سدى.

البناء ـ لثقله، وكونه مقابلاً للإعراب الوجودي ـ السكون؛ لخفَّته وكونه عدميًا، إلا أنها من حيث كونها كلمات برأسها مظنة للابتداء، وهو بالساكن متعذِّر أو متعسِّر، كان حقُّها الفتح؛ إذ هو أخو السكون في الخفة المطلوبة في كثيرِ الدَّور على الألسنة = لامتيازها[١] من بين الحروف بلزوم الحرفية والجرّ، وكلٌّ منهما يناسب الكسر، أما الحرفية فلأنها تقتضي عدم الحركة، والكسرُ لِقلَّته ـ إذ لا يوجد في الفعل ولا فيما لا ينصرف[٢]، ولا في الحروف إلا نادراً ـ يناسب العدم. وأما الجرُّ فلموافقة حركة الباء أثَرَها.

ولا نقض بواو العطف اللازمة للحرفية، ولا بكاف التشبيه اللازمة للجرّ؛ لأن المجموع سبب الامتياز ولم يوجد في كلٍّ. لكن يبقى النقض بواو القسم وتائه، ويجاب بأن عملها بالنيابة عن الباء التي هي الأصل في حروفه؛ فكأنَّ الجرَّ ليس أثراً لهما، وهذه عللٌ نحويةٌ مستخرجةٌ بعد الوقوع لإبداء مناسبة، فلا تتحمل مناقشة لضعفها، كما قيل:

عَـهْـدُ الـذي أهْـوَى وَمِـيْـثَـاقُـهُ أَضْـعَـفُ مِـنْ حُـجَّـةٍ نَـحْـوِيْ[٣]

فلا نُسهر جفن الفكر فيما لها وعليها.

❁ ❁ ❁

وقال بعضهم من باب الإشارة: كُسرتِ الباء في البسملة تعليماً للتوصل على الله تعالى والتعلق بأسمائه بكسر الجناب والخضوع وذلّ العبودية، فلا يُتوصَّل إلى نوع من أنواع المعرفة إلا بنوعٍ من أنواع الذُّل والكسر، كما أشار إلى ذلك سيدي عمر بن الفارض قُدِّس سرُّه[٤] بقوله:

وَلَو كُنْتَ لي مِنْ نقْطةِ الباءِ خَفْضَةً رُفِـعْـتَ إلـى مـا لَـم تَـنـلْـهُ بِـحِـيْـلَـةِ

بِـحَـيْـثُ تَـرَى أنْ لا تَـرَى مَـا عَـدَدْتَـهُ وأنَّ الـذي أعْـدَدْتَـهُ غَـيْـرُ عُـدَّةِ[٥]

---

(١) قوله: لامتيازها، متعلق بقوله: وإنما كسرت الباء.

(٢) في (م): ولا في غير المنصرف.

(٣) ذكره الشهاب في حاشيته على تفسير البيضاوي ١/ ٤٣.

(٤) في (م): قدّس الله تعالى سرّه الفائض.

(٥) ديوان ابن الفارض ص٥٥.

فإنَّ الخفض يقابل الرفع، فمن خفضه النظر إلى ذلِّ العبودية، رفعه القدر إلى مشاهدة عزِّ الربوبية، ولا ينال هذا الرفع بحيلة، بل هو بمحض الموهبة الإلهية الجليلة، ومَن تنزَّل ليرتفع فَتَنزُّله معلول، وسعيه غير مقبول. انتهى.

وهو أمرٌ مخصوصٌ بباء البسملة، لا يمكن أن يجري في باء الجرِّ مطلقاً كما لا يخفى.

وعندي في سرِّ ذلك أنَّ الباء هي المرتبةُ الثانية بالنسبة إلى الألف البسيطة المجرَّدة المتقدِّمة على سائر المراتب، فهي إشارةٌ إلى الوجود الحق، والباء إما إشارةٌ إلى صفاته التي أظهرتها نقطة الكون، ولذلك لما قيل للعارف الشبلي: أنت الشبلي؟ فقال: أنا النقطة تحت الباء. وقال سيدي الشيخ الأكبر قُدِّس سرُّه[1]:

الباء للعارفِ الشِّبْلِيِّ مُعْتَبرٌ ... وفي نُقَيْطَتِها لِلقَلْبِ مُدَّكَرُ

سرُّ العُبُودِيَّة العلياءِ مازجها ... لِذاكَ نَابَ منابَ الحَقِّ فاعْتَبِرُوا

أَلَيْسَ يحذفُ مِنْ بِسمِ حَقِيْقَتهُ ... لأَنَّهُ بَدَلٌ مِنْهُ فَذَا وَزَرُ

والصفات إما جماليةٌ أو جلاليةٌ، وللأولى السبق كما يشير إليه حديث: «سبقت رحمتي غضبي»[2] وباء الجرِّ إشارة إليها؛ لأنها الواسطة في الإضافة والإفاضة، فناسبها الكسرُ وخفضُ الجناح؛ ليتمَّ الأمرُ ويظهر السرُّ، وفي الابتداء بها هنا تعجيلٌ للبشارة، ورمزٌ إلى أنَّ المدار هو الرحمة، كما قال صلى الله عليه وآله وسلم: «لن يُدخل أحدَكم الجنةَ عملُه» قيل: حتى أنت يا رسول الله. قال: «حتى أنا، إلا أن يتغمَّدني الله برحمته»[3]. وقد تدرَّج سبحانه وتعالى بإظهارها، فرمز بالباء، وأشار بالله، وصرَّح أتمَّ تصريحٍ بالرحمن الرحيم.

وإما إشارة إلى الحقيقة المحمدية والتعينِ الأول المشار إليه بقوله صلى الله عليه

---

(١) الفتوحات المكية ١/ ٧٤.

(٢) سلف تخريجه ص١١٤ من هذا الجزء.

(٣) أخرجه أحمد (٩٨٣١)، والبخاري (٥٦٧٣)، ومسلم (٢٨١٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وآله وسلم: «أول ما خلق الله نور نبيِّك يا جابر»[1] وبواسطته حصلت الإفاضة كما يشير إليه قوله تعالى: «لولاك ما خلقت الأفلاك»[2]. ولكون الغالب عليه ـ عليه الصلاة والسلام ـ صفةُ الرحمة لا سيَّما على مؤمني الأمة، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء:١٠٧] وقوله تعالى: ﴿بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة:١٢٨] ناسب ظهور الكسر فيما يشير إلى مرتبته، وفي الابتداء به هنا رمزٌ إلى صفة من أنزل عليه الكتاب، والداعي إلى الله، وفي ذلك مع بيان صفة المدعوِّ إليه بأنه الرحمن الرحيم تشويقٌ تامٌ وترغيبٌ عظيم، وقد تدرَّج[3] جلَّ شأنه في وصفه ﷺ بذلك في القرآن إلى أن قال سبحانه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم:٤] واكتفى بالرمز ههنا لعدم ظهور الآثار بعد، وأول الغيث قطرٌ ثم ينهمل، وما من سورة إلا افتتحها الربُّ بالرمز إلى حاله ﷺ، تعظيماً له، وبشارة لمن ألقى السمع وهو شهيد. ولما كان الجلال في سورة براءة ظاهراً، تَرَكَ الإشارة بالبسملة وأتى بباءٍ مفتوحة؛ لِتغيُّر الحال وإرخاء الستر على عرائس الجمال، ولم يترك سبحانه وتعالى الرمز بالكلية إلى الحقيقة المحمدية، ولا يسعنا الإفصاحُ بأكثر من هذا في هذا الباب، خوفاً من قالِ أرباب الحجاب، وخلفه سرٌّ جليل، والله تعالى الهادي إلى سواء السبيل.

❁ ❁ ❁

والاسم عند البصريين من الأسماء العشرة التي بنيت أوائلها على السكون؛ وهي: ابنٌ وابنة وابنُم واسم واست واثنان واثنتان وامرؤ وامرأة وايمنُ الله، وايمُ الله منه، وإلا فأحد عشر إن اعتدَّ بابنم. فإذا نطقوا بها زادوا همزةً؛ لبشاعة الابتداء بالساكن غير المدَّات عندهم[4]، وفيها يمتنع، والأمر ذوقي[5]، وهو مما حُذِفَ

---

(١) ذكره العجلوني في كشف الخفاء ١/٣١١ مطولاً وعزاه لعبد الرزاق، وليس هو في مصنف عبد الرزاق المطبوع.

(٢) حديث موضوع أورده الصَّغاني في موضوعاته (٧٨).

(٣) في (م): تدرج أيضاً.

(٤) في هامش الأصل و(م): إلا أن ذلك فيها لذواتها، لا لسكونها. اهـ منه.

(٥) في هامش الأصل و(م): وقد يستدل على الجواز بأنه لولا ذلك لتوقف اللفظ بالحرف المبتدأ به على التلفظ بالحركة، فيدور؛ لأن الحركة موقوفة على الحرف في التلفظ توقُّفَ العارض على المعروض، ويجاب بأن امتناع الابتداء بالساكن يستلزم امتناع انفكاك الحركة عن الحرف المبتدأ به لا توقُّفه عليها، إذ يجوز أن تكون الحركة تابعة له غير منفكّة عنه. اهـ منه.

عجزه كَيَدٍ، وما عدا الثلاثة الأخيرة[1] مما تقدم.

وأصله: سمو، حُذفت الواو تخفيفاً لكثرة الاستعمال ولتعاقب الحركات، وسُكِّن السين وحُرِّك الميم واجتلبت ألف الوصل، فوزنه افع، وتصريفه إلى أسماء وسَمِيّ وسميتُ[2] ـ دون أوسام ووسيم ووسمت ـ يشهد له، والجرح بالقلب لا يقبل، واشتقاقه من السموّ كالعلو؛ لأنه لدلالته على مسمّاه يُعليه من حضيض الخفاء إلى ذروة الظهور والجلاء.

وقال الكوفيون: هو من السِّمة؛ لأنه علامةٌ على مسمَّاه، وأصله وَسَمَ، فحُذفت الواو وعُوِّضت عنها همزةُ الوصل، وكفى الله المؤمنين القتال، فوزنه: اعل، ويَرِدُ عليهم أنَّ الهمزة لم تُعهد داخلة على ما حذف صدرُهُ، وزيادةُ الإعلال أَقيس من عدم النظير، وأيضاً كونُها عوضاً يقتضي كونَها مقصودة لذاتها، ووصلاً كونها مقصودة تبعاً، والعوض كجزءٍ أصلٌ دون الوصل، فما هو إلا جمعٌ بين الضبِّ والنون[3]، فلذا قيل لا حذف ولا تعويض، وإنما قلبت الواو همزة؛ كإعاء وإشاح، ثم كثر استعماله فجعلت همزته همزة وصل، وقد تُقطَع للضرورة، ورُجِّحَ الأول لهاتيك الشهادة.

وفيه لغاتٌ أوصلها البعض إلى ثماني عشرة، ونظمها فقال:

لـلاسمِ عَشرُ لُغَاتٍ مَعْ ثَمانِيةٍ ... بِنَقْلِ جدِّي شَيْخِ النّاسِ أكْمَلَها
سِمٌ سِماتٌ سِما واسم وَزدْ سِمَةٌ ... كذا سَماءٌ بِتَثْلِيثٍ لأوَّلِها

هذا وقد طال التشاجر في أن الاسم هل هو عينُ المسمَّى أو غيره؟ فالأشاعرة على الأول، والمعتزلة على الثاني، وقد تحيَّر نحارير الفضلاء في تحرير محلٍّ البحث على وجهٍ يكون حريًّا بهذا التشاجر، حتى قال مولانا الفخر في التفسير

---

(١) في هامش الأصل و(م): فبين ما حذف عجزه، وما بني أوله على السكون عموم من وجه. اهـ منه.

(٢) في هامش الأصل و(م): وأصل أسماء: أسماو، وقلبت الواو همزة لوقوعها رابعة بعد ألف، وأصل سمي: سميو؛ اجتمعت الواو والياء وسبقت إحداهما بالسكون، فقلبت الواو ياء وأدغمت، وأصل سميت: سموت، قلبت الواو ـ لوقوعها رابعة ولم ينضم ما قبلها ـ ياءً. اهـ منه.

(٣) النون: الحوت، اللسان (نون).

الكبير[١]: إنَّ هذا البحث يجري مجرى العبث[٢]. وذكر وجهاً ادَّعى لطفه ودقته، وقد كفانا الشهاب[٣] مؤنة ردِّه[٤]. وقد أراد السيد النحرير في «شرح المواقف»[٥] فلم يتم له.

وللسهيلي في ذلك كلام ادَّعى أنه الحقُّ، وصنف في ردِّه ابنَ السِّيد رسالةً مستقلةً[٦]، وادَّعى الشهاب أنه إلى الآن لم يتحرَّر، وأنه لم يرَ مع سعة اطِّلاعه في هذه المسألة ما فيه ثلجُ الصدور ولا شفاء الغليل[٧]. ولم يأت رحمه الله تعالى في حواشيه على البيضاوي من قِبَلِ نفسه بشيءٍ يزيح الإشكال ويريح البال.

وها أنا من فضل الله تعالى ذاكرٌ شيئاً، إن قُبِلَ فهو غاية ما أتمناه، وقد يوجد في الأسقاط ما لا يوجد في الأسفاط[٨]، وإن رُدَّ فقد رُدَّ قبلي كلامُ ألوفٍ كلٌّ منهم فردٌ يقابَل بصفوف:

وابنُ اللَّبونِ إذا مَا لُزَّ في قَرَنٍ   لَم يَسْتَطِعْ صَوْلَةَ البُزْلِ القَناعِيْسِ[٩]

---

(١) ١/١٠٩.

(٢) في هامش الأصل و(م): وفي كلام البيضاوي إيماء إليه لمن أنصف. اهـ منه.

(٣) في حاشيته ١/٤٧.

(٤) في هامش الأصل و(م): وهو أن الاسم اسم لكل لفظ دالٌّ على معنى في نفسه غير مقترن بزمان، ولفظ الاسم كذلك ليكون اسماً لنفسه، وعين مسمّاه (وهذا قول الرازي، وما سيأتي هو ردُّ الشهاب) وفيه أنه إنما يصح لو كان النّزاع في لفظ: ا س م. ولا يصح في (حاشية الشهاب: ولا يصلح) محلاً للخلاف حتى ينكره المعتزلة، وأيضاً لفظ كلمة وموضوع كذلك. قاله الشهاب، فافهم ولا تغفل. اهـ منه.

(٥) ٨/٢٠٧ و ما بعدها.

(٦) ابن السيد هو عبد الله بن محمد بن السِّيد، أبو محمد البَطَلْيَوْسي نزيل بَلَنْسِيَة، له: شرح أدب الكاتب، وشرح الموطأ، وغيرهما، توفي سنة (٥٢١هـ). والسهيلي هو عبد الرحمن بن عبد الله الخثعمي الأندلسي الحافظ، له: التعريف والإعلام بما في القرآن من الأسماء والأعلام، والروض الأنف في شرح السيرة، وغيرهما، توفي سنة (٥٨١هـ). بغية الوعاة ٢/ ٥٥ و٨١. والكلام من حاشية الشهاب ١/ ٤٧، وينظر الخزانة ٤/ ٣٣٧-٣٣٨.

(٧) حاشية الشهاب ١/ ٤٥ و٤٧.

(٨) في (م): الأسقاط، وهو تصحيف، والأسفاط جمع سَفَط، وهو الذي يُعبَّى فيه الطيب وما أشبهه من أدوات النساء. اللسان (سفط).

(٩) البيت لجرير، وهو في ديوانه ١/ ١٢٨. قال محمد بن حبيب شارح الديوان: ابن اللبون: =

فأقول: الاسم يطلق على نفس الذات والحقيقة والوجود والعين، وهي عندهم أسماءٌ مترادفة، كما نقله الإمام أبو بكر بن فورك في كتابه الكبير في الأسماء والصفات، والأستاذ أبو القاسم السهيلي في «شرح الإرشاد»، وهما ممن يُعضُّ عليه بالنواجذ، ومنه قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ﴾ [الأعلى:١] إذ التسبيح في المعروف إنما يتوجَّه إلى الذات الأقدس، وحملُه[1] على تنزيه اللفظ، كحمله على المجاز والكناية، مما لا يليق؛ إذ بعد الثبوت لا يحتاج إليه، ومَن حَفِظَ حجةٌ على من لم يحفظ، ويؤيده قوله تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ﴾ [يوسف:٤٠] حيث أطلق الأسماء وأراد الذوات؛ لأنَّ الكفار إنما عبدوا حقيقة ذواتَ الأصنام دون ألفاظها، وإن استقام على بُعْد.

وقال سيبويه، وهو إمام الصناعة وشيخ الجماعة: والفعل أمثلة أُخذت من لفظ أحداث الأسماء[2]. ومن المعلوم أن الألفاظ لا أحداث لها، فليس المراد إلا الذوات، وهو بهذا المعنى عينُ المسمى، ولا ينافيه أخذُ الاسم من السموّ؛ لأنَّ سموَّ المعلوم في الحقيقة إنما هو بوجوده إن كان موجوداً، حيث ارتفع عن نقص العدم، وبمعقوليَّته عن الالتباس بمعلوم آخر إن لم يكن، ولو كنا نرى الموجودات كلها ونعلم المعلومات بأسرها لم نحتج إلى تسمياتها، لكن لما صحَّت غيبتها عنا لمانع في أبصارنا وبصائرنا، احتجنا إلى ما يدلُّنا عليها في التخاطب والإخبار عنها، فمنَّ الله تعالى بهذه الأوضاع لطفاً بنا، وحكمةً من حكيم عليم، فلما سَمَتِ المعلومات بمعقوليَّتها عن الالتباس، وبوجود ما كان موجوداً منها عن العدم، قيل لها: أسماء، ولما دلَّتِ الألفاظُ عليها قيل لها ذلك أيضاً تسميةً للشيء باسم ما هو دليلٌ عليه، ويطلق الاسم أيضاً على الدالّ وهو قسمان: قديم: وهو ما سمَّى الله تعالى به نفسه في كلامه القديم، والقول فيه كالقول في كلامه الذي هو صفةٌ له، من أنه لا عين ولا غير. وحادث: وهو ما سمِّي به تعالى شأنه في غير ذلك، وهو غير.

فالمعتزلة لا يثبتون إلا القسم الثاني من هذا الإطلاق؛ لعدم ثبوت الأول

= لثلاث سنين. والقناعيس: الشداد. والقرن: الحبل.

(١) في هامش الأصل و(م): ردٌّ على البيضاوي وغيره. اهـ منه.

(٢) الكتاب ١/ ١٢.

عندهم، ولنفيهم الكلام القديم، وأهلُ السنة لما رأوا أنَّ نزاعهم لهم في القسم الأول من الإطلاق الثاني يعود إلى النّزاع في منشئه تركوه، واكتفوا بالنزاع في المنشأ عنه، حتى برهنوا فيه على مُدَّعاهم، ونوَّروا بالبينات القطعية دعواهم، وقد تقدَّم ذلك لك في المقدِّمات، ونازعوهم في الإطلاق الأول وأثبتوه بظواهر الآيات ونقل الثقات، وقالوا ضدَّ قولهم: إنَّ الاسم عينُ المسمَّى؛ فكأنه ترقٍّ[1] صورةً مِن نفي الغيرية وإثبات لا ولا، إلى القول بالعينية التي أنكروها.

ولعدم فهم المراد من ذلك، اعترض بأنه لو كان الاسم هو المسمَّى لتكثَّر المسمَّى عند تكثُّر الأسماء، وأيضاً الأسماءُ تتبدَّل، والمسمَّى لا يتبدل، والاسم يطرأ بعد وجود المسمَّى، والشيءُ لا يتقدَّم على نفسه ولا يتأخر، فليس هو هو، والكلُّ غيرُ واردٍ إلا على تقدير القول بالعينية، بناءً على القسم الثاني من الإطلاق الثاني، وليس فليس، فاتَّضح من هذا أنَّ قولَ المعتزلة بالغيرية ناشئٌ عن ضلالةٍ في الاعتقاد ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾ [غافر: ٣٣].

والاسم في البسملة عند بعضٍ بالمعنى الأول؛ لأنَّ الاستعانة بالألفاظ مجرَّدِها مما لا معنى لها، وليس من التسعة والتسعين ما لفظهُ اسم، فلا يحسُن إلا أن يُراد به الذات، وأَمرُ الإضافة هيِّنٌ.

وفيه أنه فُرِّق بين الاستعانة المتعدِّية بنفسها، و الاستعانة المتعدية بالباء المتعلِّقة بغير ذوي العلم نحو ﴿ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ﴾ [البقرة: ٤٥].

وقال غير واحد[2]: سلَّمنا أنَّ الاستعانة لا تكون إلا بالذات، إلا أنَّ التبرُّك لا يكون بها، وقد قالوا به، ولهذا، أو للفرق بين اليمين والتيمُّن، أو لئلَّا يختصَّ التبرك باسم دون اسم، أو ليكون أشدَّ وفاقاً لحديث الابتداء على ما قيل، قال: بسم الله، ولم يقل: بالله.

ولم تكتب همزة الوصل مع أنَّ الأصل في كلِّ كلمة أن تُرسم باعتبار ما يُتلفَّظ بها في الوقف وفي الابتداء، بل حُذفت تبعاً لحذفها في التلفظ؛ للكثرة.

---

(١) في (م): ترقى.
(٢) قوله: وقال غير واحد، ليس في الأصل.

وقيل[١]: لأنها دخلت للابتداء بالسين الساكنة، فلما نابت الباءُ عنها سقطت في الخط، بخلاف ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: ١] إذ الباء تنوب منابها فيه؛ إذ يمكن حذفُها مع بقاء المعنى فيقال: اقرأ اسم ربك.

وظاهره أنَّ الذي منع من الإسقاط في الآية إمكانُ حذف الباء فقط، وهو مخالفٌ لما ذكره الدَّماميني[٢] من أنه لا بدَّ للحذف من أمرين: عدمُ ذكر المتعلَّق، وإضافة لفظ اسم للجلالة، وكلاهما مُنتفٍ في الآية. وهل يُشترط تمامُ البسملة فيه؟ فيه تردُّدٌ. وظاهرُ كلام «التسهيل» اشتراطه.

وقيل: لا حذف فيه، والباء داخلة على «سم» أحد اللغات السابقة، ثم سُكِّنت السين هرباً من توالي كسرتين، أو انتقالِه من كسرة لضمة. وهو مع غرابته بعيد.

وعندي[٣] أن هذا رسم عثماني، وهو مما لا يكاد يَعرف السرَّ فيه أربابُ الرسوم، والكثير من عِللهم غيرُ مطَّردة، وبذلك اعتذر البعض[٤] عن عدم حذف ألف «الله» مع كثرة استعماله، واستغنى به عن الجواب بشدة الامتزاج، وبأنها عوض، وبأنه يلزم الإجحاف لو حذفت، أو الالتباس بقولنا: لله مجروراً، فالرأي إبداءُ سرٍّ ذوقيٍّ لذلك، وقد حرره الشيخ الأكبر قُدِّس سرُّه في «الفتوحات»[٥] بما لا مزيد عليه، ولست ممن يفهمه.

والقريب من الفهم أنَّ الهمزة إنما حذفت في الخط ليكون اتصال السين بالباء المشير إلى ما تقدم أتم، وتلقِّي الفيض أقوى ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ﴾ [النساء: ٨٠] ﴿وَلَوۡ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِمَا كَسَبُواْ مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهۡرِهَا مِن دَآبَّةٖ﴾ [فاطر: ٤٥] وفيه إشارة من أول الأمر إلى عموم الرحمة وشمول البعثة؛ لأن السين لما كان ساكناً وتوصِّل إلى النطق به بالألف، أشبهَ حالَ المعدوم الذي ظهر بالله،

---

(١) في هامش الأصل و(م): قائله الخليل. اهـ منه.

(٢) هو محمد بن أبي بكر الدماميني المالكي النحوي الأديب، له تحفة الغريب في حاشية مغني اللبيب، وشرح التسهيل وغيرها توفي سنة (٨٣٧هـ) بغية الوعاة ١/ ٦٦.

(٣) في هامش الأصل و(م): اعتراض على علماء الرسوم على العموم. اهـ منه.

(٤) في حاشية (م): البعض هو الشهاب. اهـ منه.

(٥) ١/ ١٠٢.

وحيث كان ذلك عامًّا إذ ما من معدوم يَطلب الظهور إلا يكون ظهوره بالله سبحانه وتعالى، أُعطي ذلك الحكم لما قام مقامه واتصل اتصاله، وأدَّى في اللفظ مؤدَّاه، فإن كان عبارة عن صفات الجمال ظهر عموم الرحمة ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف:١٥٦] وإن كان عبارة عن الحقيقة المحمدية ظهر شمول البعثة ﴿لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان:١] بل والرحمة أيضاً ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء:١٠٧] وتناسبت أجزاء البسملة إشارة وعبارة، وإنما طُوِّلت الباء للإشارة إلى أن الظهور تامٌّ، أو إلى أنها وإن انخفضت لكنها إذا اتصلت هذا الاتصال ارتفعت واستعلت، وفيه رمزٌ إلى أنَّ مَن تواضَعَ لله رفعه[1]، و«أنا عند المنكسرةِ قلوبُهم من أجلي»[2].

وقال الرسميُّون: طُوِّلت لتدلَّ على الألف المحذوفة ولتكون عوضاً عنها، وليكون افتتاح كتاب الله تعالى بحرفٍ مفخَّم، ولذا قال ﷺ لمعاوية فيما روي: «ألق الدواة وحرِّف القلم، وانصب الباء وفرِّق السين، ولا تُعور الميم، وحَسِّن الله، ومُدَّ الرحمن وجوِّد الرحيم، وضع قلمك على أذنك اليسرى، فإنه أذْكَر لك»[3].

ولعله منه أخذ عمر بن عبد العزيز قوله لكاتبه: طوِّل الباء وأظهر السينات ودوِّر الميم.

ولبعضهم[4] في التعليل ما ادعى أنه ليس من عمل الأفهام، بل مبذولات الإلهام، وهو في التحقيق من مبتذلات الأوهام، وليس له في التحقيق أدنى إلمام، على أنَّ في تعليلهم السابق خفاءً بالنظر إلى مشربهم أيضاً، فافهم ذلك كلَّه.

---

(١) في (م): رفعه الله.
(٢) قال العجلوني في كشف الخفاء ١/ ٢٣٤: لا أصل له في المرفوع.
(٣) أخرجه السمعاني في أدب الإملاء والاستملاء ص١٧٠، وذكره الديلمي في الفردوس ٥/ ٣٩٤، والقاضي عياض في الشفا ١/ ٧٠٢، وهو من طريق مكحول عن معاوية، ومكحول لم يسمع من معاوية كما في مراسيل ابن أبي حاتم ص١٦٦.
(٤) في هامش الأصل و(م): قال: إنما عوض ليكون الباء بمنزلة ألف اسم الله، فيكون الابتداء ببسم الله ابتداء باسم الله، فاعرفه فإنه، إلخ. وفيه أنه بما به يقتضي تخصيص الامتثال بالابتداء الخطي فقط، وغير ذلك، فافهم. اهـ منه. وينظر حاشية الشهاب ١/ ٤٩.

و«الله»: أصله الإعلالي: إله، كما في «الصحاح»[1]، أو الإله كما في «الكشاف»[2]، ولكلٍّ وجهة، فحذفت الهمزة اعتباطاً[3] على الأظهر، وعُوِّض عنها الألف واللام[4]، ولذلك قيل: يا ألله، بالقطع في الأكثر[5]، لتمحُّض الحرف للعوَضيَّة فيه احترازاً عن اجتماع أداتي تعريف، وأما في غيره فيجري الحرفُ على أصله.

وذكر الرضيُّ أن القطع لاجتماع شيئين: لزوم الهمزةِ الكلمةَ إلا نادراً، كما في: لاهُه الكبار[6]، وكونها بدل همزة إله. وقال السعد: قد يقال فيه: إنه نوى الوقف على حرف النداء تفخيماً[7] للاسم الشريف.

واختلفوا في الفرق بين الإله والله، فقال السيد السند: هما عَلَمٌ لذاته، إلا أنه قبل الحذف قد يطلق على غيره تعالى، وبعده لا يطلق على غيره سبحانه أصلاً[8].

وقال العلامة السعد: إن الإله اسم لمفهوم كلِّيٍّ هو المعبود بحق، والله علمٌ لذاته تعالى.

---

(١) مادة (أله).
(٢) ١/ ٣٥.
(٣) في هامش الأصل و(م): ومقابله أنها حذفت بعد نقل حركتها إلى ما قبلها لالتقاء الساكنين هي واللام قبلها، ولزوم الحذف والتعويض وعدم منع الإدغام بل وجوبه مع أن المحذوف لعلّة كالموجود، من الأمور الشاذة التي اختصّ بها هذا الاسم الأعظم، فافهم. اهـ منه.
(٤) في هامش الأصل و(م): فلا يجتمعان إلا نادراً، كما في الرضي، كقوله: معاذ الإله أن تكون كظبية. اهـ منه.
(٥) في هامش الأصل و(م): وكون القطع في النداء أكثريًّا نصّ عليه الرضي. اهـ منه.
(٦) لاهُه، أي: إلاهه، والكُبار بضم الكاف وتخفيف الموحدة: صيغة مبالغة الكبير، بمعنى العظيم، وهو صفة لاهُه. ينظر شرح الرضي على الكافية ١/ ٣٨١، والخزانة ٢/ ٢٧٠، واللسان (لوه). ويشير به إلى بيت الأعشى الذي سيأتي ص٢٢٢ من هذا الجزء.
(٧) في هامش الأصل و(م): ونقل عن سيبويه، وقيل في توجيهه: إنَّ المعظَّم الجليلَ القَدْرِ يعدّ نداؤه باسمه من سوء الأدب، فلذا جعل النداء كالمنقطع عمّا بعده، والاسم الكريم كأنه غير منادى، وفرق بين النداء بالعلم المجرد والنداء بالوصف المادح، فلا يرد: يا رحمن الدنيا والآخرة. فتدبر. اهـ منه.
(٨) حاشية الجرجاني على الكشاف ١/ ٣٦.

وقال الرضي: هما قبل الإدغام وبعده مختصَّان بذاته تعالى، لا يطلقان على غيره أصلاً، إلا أنه قبل الإدغام من الأعلام الغالبة وبعده من الأعلام الخاصة.

وادَّعى ابن مالك[1] أن الله من الأعلام التي قارن وضعها أل، وليس أصله الإله، ثم قال: ولو لم يَرِدْ على من قال ذلك إلا أنه ادعى ما لا دليل عليه لكان ذلك كافياً؛ لأن الله والإله مختلفان لفظاً ومعنًى:

أما لفظاً: فلأنَّ أحدهما معتلُّ العين، والثاني مهموز الفاء صحيح العين واللام، فهما من مادتين، فردُّهما إلى أصلٍ واحد تحكُّمٌ من سوء التصريف.

وأما معنى: فلأنَّ الله خاصٌّ به تعالى جاهليةً وإسلاماً، والإله ليس كذلك؛ لأنه اسمٌ لكل معبود. ومن قال أصله الإله، لا يخلو حالُهُ من أمرين؛ لأنه إما أن يقول: إن الهمزة حذفت ابتداء ثم أدغمت اللام، أو يقول: إنها نُقلت حركتها إلى اللام قبلها وحذفت على القياس، وهو باطل:

أما الأول: فلأنه ادعاء حذفٍ[2] بلا سبب، ولا مشابهةِ ذي سبب من ثلاثيٍّ، فلا يقاس بـ«يد»؛ لأن الآخِر ـ وكذا ما يتصل به ـ محلُّ التغيير، ولا بعِدَة مصدر يَعِد؛ لحمله على الفعل، فحذف للتشاكل، ولا برِقَة بمعنى وَرِقٍ لشبهه بعِدَةٍ وزناً وإعلالاً، ولولا أنه بمعناه لتعيَّن إلحاقه بالثنائي المحذوف اللام، كلَثَة، وأما ناسٌ وأناسٌ فمن نوس و أنس، على أنَّ الحمل عليه على تقدير تسليم الأخذ، زيادةٌ في الشذوذ، وكثرة مخالفة الأصل بلا سبب يلجئ لذلك.

وأما الثاني: فلأنه يستلزم مخالفةَ الأصل من وجوه:

أحدها: نقل حركةٍ بين كلمتين على سبيل اللزوم، ولا نظير له.

والثاني: نقل حركة همزةٍ إلى مثل ما بعدها، وهو يوجب اجتماع مثلين متحرِّكين، وهو أثقل من تحقيق الهمزة بعد ساكن.

الثالث: من مخالفة الأصل تسكينُ المنقول إليه الحركة، فيوجب كونه عملاً

---

(١) في شرح التسهيل كما في حاشية الشهاب ١/ ٥٣.

(٢) في (م): ادعى حذف الفاء، والمثبت من الأصل وهو الموافق لما في حاشية الشهاب.

كلا عمل، وهو بمنزلة من نقل في بئس، ولا يخفى ما فيه من القبح مع كونه في كلمة، فما هو في كلمتين أَمْكَنُ في الاستقباح وأحقُّ بالاطِّراح.

الرابع: إدغام المنقول إليه فيما بعد الهمزة، وهو بمعزلٍ عن القياس؛ لأن الهمزة المنقولة الحركة في تقدير الثبوت، فإدغامُ ما قبلها فيما بعدها كإدغام أحد المنفصلين، وقد اعتبر أبو عمرو في الإدغام الكبير الفصلَ بواجب الحذف نحو ﴿يَبْتَغِ غَيْرَ﴾ [آل عمران: ٨٥] فلم يدغم، فاعتبارُ غيرِ واجبِ الحذف أولى.

ومن زعم أن أصله إله: يقول إن الألف واللام عوضٌ من الهمزة، ولو كان كذلك لم يحذفا في: لاه أبوك، أي: لله أبوك، إذ لا يحذف عوضٌ ومعوَّضٌ في حالة واحدة، وقالوا: لهْيَ أبوك أيضاً، فحذفوا لام الجرِّ والألف واللام، وقدَّموا الهاء وسكَّنوها، فصارت الألفُ ياء، وعلم بذلك أن الألف كانت منقلبة لتحركها وانفتاح ما قبلها، فلما وليت ساكناً عادت إلى أصلها، وفتحتُها فتحة بناء، وسبب البناء تضمُّن معنى التعريف عند أبي علي[1]، ومعنى حرف التعجُّب إذ لم يقع في غيره، وإن لم يوضع له حرف عندي، وهو مع بنائه في موضع جرٍّ باللام المحذوفة، واللام و مجرورها في موضعِ رفعِ خبرِ أبوك. اهـ ملخصاً[2].

قال ناظر الجيش[3]: إنه لا مزيد عليه في الحسن. وأنا أقول: لا بأس به لولا قوله: إن الإله اسمٌ لكلِّ معبود، فقد بالغ البلقيني في ردِّه، وادعى أنه لا يقع إلا على المعبود بالحق جل شأنه، ومن أطلقه على غيره حكم الله تعالى بكفره، وأرسل الرسل لدعائه، وكان نظير إطلاق النصارى الله على عيسى. على أن فيه ما يمكن الجواب عنه كما لا يخفى.

---

(١) في هامش الأصل و(م): وأَوْرَد عليه أن الألف واللام في «الله» زائدة في التسمية مستغنى عن معناها بالعَلَمية، وإذا حذفت لم يبق لها معنى يتضمن، فلذا عَدَلَ عنه. لكنه قد يجاب بأن القول بزيادتها ليس متعيناً عند أبي علي، وتمام الكلام في التسهيل، وبعضه في الشهاب. اهـ منه. وينظر حاشية الشهاب ١/ ٥٣-٥٤.

(٢) نقله عن ابن مالك بواسطة الشهاب في حاشيته على البيضاوي ١/ ٥٣-٥٤.

(٣) هو محب الدين محمد بن يوسف الحلبي الشافعي، له كتاب: شرح التسهيل لابن مالك، توفي سنة (٧٧٨هـ). شذرات الذهب ٨/ ٤٤٦.

واشتقاقه من أَلَهَ كعَبَدَ، إلاهةً كعبادة، وألوهَةً كعُبودَةَ، وأُلُوهيَّةً كعبوديةً، فإله صفةٌ مشبهةٌ بمعنى مألوه؛ ككتاب بمعنى مكتوب، وكونه مصدراً كما ذهب إليه المرزوقي[1] وصاحب «المدارك»[2] خلافُ المشهور.

أو من أَلِهَ كفرح إذا تحيَّر؛ لِتحيُّر العقول في كُنْه ذاته وصفاته، وفيه أن الأصل في الاشتقاق أن يكون لمعنى قائم بالمشتق، والحيرة قائمة بالخلق لا بالحق.

أو من أَلِهتُ إلى فلان: إذا سكنت إليه: ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ [الرعد:٢٨]. أو من أَلِهَ إذا فزع، والله مفزوع إليه: ﴿وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ﴾ [المؤمنون:٨٨]. أو من أَلِهَ الفصيل: إذا ولع بأمه، والعباد مولعون بالتضرُّع إليه في الشدائد.

وقيل: هو من وَلِهَ الواويّ، بمعنى تحيَّر أيضاً، وأصله وِلاه، فقلبت الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها، فهو كإعاء وإشاح في وعاء ووشاح، ويردُّه الجمع على آلهة دون أولهة، وقلبُ الواو ألفاً إذا لم تتحرَّك مخالفٌ للقياس، وتوهُّمُ أصالة الهمزة لعدم وِلاه خلافُ الظاهر، ولعلك لا تعبأ بذلك هنا، فالشأن عجيب.

وزعم بعضهم أنَّ أصله لاهٌ مصدر لاهَ[3] يَلِيهُ، أو: لاهَ يلُوهُ، ليهاً ولاهاً: إذا ارتفع واحتجب، وهو المحتجب بسرادقات الجلال، والمرتفع عن إدراك الخيال، وقد قرئ شاذًّا: «وهو الذي في السماء لاه»[4]. وقول ميمون بن قيس الأعشى:

كَحَلْفَةٍ مِنْ أبي رِياحٍ … يَشْهَدُهَا لاهُهُ الكُبَارُ[5]

---

(١) هو أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي، له شرح الحماسة، وشرح المفضليات، وغيرها، توفي سنة (٤٢١هـ). بغية الوعاة ١/ ٣٦٥.

(٢) مدارك التنزيل وحقائق التأويل لأبي البركات عبد الله بن أحمد النسفي ١/ ٢-٣، ونقله المصنف عنه وعن المرزوقي بواسطة الشهاب في الحاشية ١/ ٥٤.

(٣) في هامش الأصل و(م): وهذا القول ينسب إلى سيبويه، لكن القول بأن «لاه» مصدر لم ينسب إليه، لكن ذكره بعض الثقات فافهم. اهـ منه.

(٤) ذكرها الشهاب في الحاشية ١/ ٥٧ نقلاً عن الكرماني.

(٥) ديوان الأعشى ص٣٣٣، والخزانة ٢/ ٢٦٦. وأبو رياح رجل من ضبيعة، وهو حصن بن عمرو بن بدر. والحلفة: المرة من الحَلِف، قاله البغدادي. وسلف شرح لاهُه الكبار ص٢١٩ من هذا الجزء.

ووجه قطع الهمزة في حال النداء[1] بعض ما تقدَّم من الوجوه.

وقيل: أصله الكناية؛ لأنها للغائب، وهو سبحانه الغائب عن أن تدركه الأبصار أو تحيط به الأفكار.

وأيضاً الهاء يخرج مع الأنفاس، فهو المذكور وإن لم تشعر الحواس، ومتى انقطع خروجه انقطعت الحياة، وحلَّ بالحيِّ الممات، فبه وباسمه قوامُ الأرواح والأبدان، واستقامة كل متنفِّس من الحيوان، فزيد عليها لامُ الملك، ثم مدَّ بها الصوت تعظيماً، ثم ألزم اللام، و استأنس لهذا أنَّ الاسم الكريم إذا حذفت منه الهمزة بقي لله: ﴿وَلِلَّهِ جُنُودُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الفتح: ٤] وإذا تركت اللام بقي على صورةِ «له»: ﴿وَلَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النحل: ٥٢] وإن تركت اللام الباقية بقي الهاء المضمومة من هو ﴿لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [البقرة: ١٦٣] والواو زائدة بدليل سقوطها في هما وهم، فالأصل هو إذ لا يبقى سواه، وأنت إذا أمعنت النظر يظهر لك مناسباتٍ أُخَر، ولهذا مالَ كثيرٌ من الصوفية إلى هذا القول، وهو إلى المشرب قريب.

وزعم البلخيُّ أنه ليس بعربيٍّ بل هو عبراني[2] أو سرياني معرَّبُ لاها، ومعناه: ذو القدرة. ولا دليل عليه، فلا يصار إليه، واستعمال اليهود والنصارى لا يقوم دليلاً؛ إذ احتمال توافق اللغات قائمٌ، مع أن قولهم: تالّه وأله، يأباه، على أن التصرف فيه - كما قيل - بحذف المدة وإدخالِ «أل» عليه وجَعْلِه بهذه الصفة دليلٌ على أنه لم يكن عَلَماً في غير العربية؛ إذ اشترطوا في منع الصرف للعُجمة كون الأعجمي علماً في اللغة الأعجمية والتصرف مضعِّفٌ لها، فهذا الزعم ساقط عن درجة الاعتبار، لا يساعده عقل ولا نقل.

(١) بعدها في (م): حينئذ.

(٢) في هامش الأصل و(م): العبراني: لغة بني إسرائيل. والسرياني: لغة آدم. قال ابن حبيب: كان اللسان الذي نزل به آدم من الجنة عربياً، ثم حرّف وصار سريانياً، وهومنسوب إلى أرض سريانة، جزيرة كان بها نوح عليه السلام وقومه قبل الغرق، وهو يشاكل العربي، إلا أنه محرف، وكان لسانَ جميع من في الأرض إلا رجل واحد يقال له: جرهم، فلسانه عربي، كذا قاله ابن الأنباري، وهم يلحقون ألفاً في أواخر الكلم، يقولون: لاها رحمانا، كما في الفارسية، فليحفظ. اهـ منه.

والذي عليه أكابر المعتبَرين؛ كالشافعي ومحمد بن الحسن والأشعري[١] وغالب أصحابه والخطابي وإمام الحرمين والغزالي والفخر الرازي، وأكثر الأصوليين والفقهاء، ونقل عن اختيار الخليل وسيبويه والمازني وابن كيسان أنه عربي، وعَلَمٌ من أصله لذاته تعالى المخصوصة. أمَّا أنه عربي فلا يكاد يحتاج إلى برهان، وأما أنه علم كذلك، فقد استدلَّ عليه بوجوه:

الأول: أنه يوصف ولا يوصف به، وقراءة ﴿صِرَٰطِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ ۝١ ٱللَّهِ﴾ [إبراهيم: ١-٢] بالجر[٢]، محمولةٌ على البيان، وتجويز الزمخشري[٣] في سورة فاطر كون الاسم الكريم صفة اسم الإشارة ـ من باب قياس العَلَم على الجوامد في وقُوعِها صفة لاسم الإشارة ـ على خلاف القياس، إذ المنظور فيها رفعُ الإبهام فقط، وقد تفرَّد به.

الثاني: أنه لا بد له[٤] من اسم يجري عليه صفاته، فإنَّ كلَّ شيء تتوجه إليه الأذهان ويُحتاج إلى التعبير عنه، قد وضع له اسم توقيفي أو اصطلاحي، فكيف يهمل خالق الأشياء ومبدعها ولم يوضع له اسم يجري عليه ما يعزى إليه ولا يصلح له مما يطلق عليه سواه، وكونه اسم جنس معرَّف مما لا يليق؛ لأنه غير خاصٍّ وضعاً، وكونه عَلَماً منقولاً من الوصفية يستدعي أن لا يكون في الأصل ما تجري عليه الصفات، وهو كما ترى.

الثالث: أنه لو كان وصفاً لم تكن الكلمة توحيداً، مثل: لا إله إلا الرحمن؛ إذ لا منع من الشركة، وكذا لو كان اسم جنس، والإجماع منعقدٌ على إفادتها له دون الثاني، والسر أنه لو كان صفة كان مدلوله المعنى لا الذات المعيَّنة، فلا يمنع من الشركة وإن اختص استعمالاً بذاته تعالى، بخلاف ما إذا كان علماً فإنَّ مدلوله

---

(١) في هامش الأصل و(م): وحكى ابن جماعة أن الأشعري رُئيَ في المنام، فقيل له: ما فعل الله تعالى بك. قال: غفر لي. قيل: بماذا؟ قال: بقولي بعَلَمية الله. اهـ منه.

(٢) السبعة ص٣٦٢، والتيسير ص١٣٤، وهي قراءة ابن كثير وأبي عمرو وعاصم وحمزة والكسائي.

(٣) في الكشاف ٣/ ٣٠٤.

(٤) قوله: له، ليس في الأصل.

حينئذٍ الذاتُ المعيَّنةُ، وإن تعقل بوجه كلِّيٍّ إذ كُلِّيَّته لا تستلزم كلِّيةَ المعلوم، وقد اعترفوا بعموم الوضع وخصوص الموضوع له. وقد انحلَّ بهذا عصامُ قربة[١] من قال: إنه لو كفى في التوحيد الاختصاص في الواقع، فـ: لا إله إلا الرحمن أيضاً توحيد، وإن لم يكفِ واقتضى ما يعيِّن بحيث لا تجوز فيه الشركة، لم يكن لا إله إلا الله كذلك؛ إذ لا تحضر ذاته تعالى لنا على وجه التشخُّص[٢]. ولا حاجة إلى ما ذكره من الجواب أخطأ فيه أم أصاب، ولا يَرِدُ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ معارِضاً؛ فإنه لو دلَّ على التوحيد لم يكن للوصف فائدة؛ لما سيأتي إن شاء الله تعالى من تفسيره[٣] بعدم قَبول التعدُّد بوجه، وهو ليس من لوازم العَلَمية. ولا يغبِّر[٤] هذه الوجوه المسفرة ما قيل: إنها لا تستلزم المدعي؛ إذ الاختلاف إنما وقع بعد تسليم الاختصاص في كونه صفة، فيكون كالرحمن، أو اسماً فيكون علماً، وهذا القدر يكفي بعد ذلك في المقصود، كما لا يخفى على من لم يركب مطية الجحود.

والإمام البيضاويُّ مع أن له اليد البيضاء في التحقيق، لم يتبلَّج له صبحُ هذا القول، وهو لا يحتاج إلى النظر الدقيق، فاختار أنه وصفٌ في أصله، لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره، وصار له كالعلم مثل الثريا والصَّعِق[٥]، أجري مجراه في إجراء الوصف عليه، وامتناع الوصف به، وعدمِ تطرق احتمال الشركة إليه؛ لأن ذاته من حيث هو ـ بلا اعتبارِ أمرٍ آخرَ حقيقيٍّ أو غيره ـ غيرُ معقول للبشر، فلا يمكن أن يُدلَّ عليه بلفظ، ولأنه لو دلَّ على مجرَّد ذاته المخصوص لما أفاد ظاهرُ قوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ﴾ [الأنعام: ٣] معنى صحيحاً، ولأنَّ

---

(١) عصام القربة والدلو: حبلٌ تشدّ به. اللسان (عصم).

(٢) في هامش الأصل و(م): وقيل: إحضاره تعالى على الوجه المذكور تكليف بما لا يطاق، فالمطلوب إنما هو إحضاره على وجهٍ كليٍّ منحصر في فردٍ، وعدم حصول التوحيد بالرحمن لإطلاقه مضافاً على غيره كرحمن اليمامة. تدبر. اهـ منه.

(٣) يعني: من تفسير الأحدية. ينظر حاشية الشهاب ١/ ٥٨.

(٤) في (م): يغيّر.

(٥) الصَّعِق. هو لقب خويلد بن نفيل بن عمرو الكلابي، لقب بذلك لأن تميماً أصابوا رأسه بضربة، فكان إذا سمع صوتاً صعق. أو لأنه اتخذ طعاماً، فكفأت الريح قدوره فلعنها فأرسل الله عليه صاعقة. القاموس (صعق)، والخزانة ١/ ٤٣٠.

معنى الاشتقاق كونُ أحد اللفظين مشاركاً للآخر في المعنى والتركيب، وهو حاصلٌ بينه وبين الأصول المذكورة[١].

هذا كلامه، وقد أبطل فيه الأدلة الثلاث، وحيث لم يلزم من إبطال الدليل إبطالُ المدلول أبطله بوجهين، ونظم في سلكهما ثالثاً يدلُّ على الوصفية، وفيه:

أنَّ الوجه الأول: قد اعترضه هو نفسه حيث قال في تعليقاته: وفيه نظر؛ إذ يكفي في وضع العَلَم تعقُّله بوجه يمتاز به عن غيره، من غير أن يعتبر ما به الامتياز في المسمَّى، فيمكن وضع العلم لمجرَّد الذات المعقولة في ضمن بعض الصفات، وقد تقرَّر في الكلام أنه يمكن أن يخلق الله تعالى العِلْم بكُنْهِ ذاته في البشر، ولأنه إنما يتمشَّى إذا لم يكن الواضع هو الله تعالى، والتحقيق أن تصوير الموضوع له بوجهٍ ما كافٍ في وضع العَلَم، وكذا في فهم السامع عند استعماله. انتهى.

والمرء مؤاخذ بإقراره، وهذا اكتفاءٌ بأقلِّ اللازم، وإلا فالمحقِّقون قد أبطلوا هذا الدليل بما لا مزيد عليه.

وأما الثاني: ففيه ـ إن لم نقل: إن الآية من المتشابه ـ أنَّ العلَمَ قد يُلاحظ معه معنًى به يصلح لتعلُّق الظرف، كقولك: أنت عندي حاتم، وقوله:

أسدٌ عليَّ وفي الحُروبِ نَعامَةٌ فَتْخاءُ تَنْفُرُ مِنْ صَفِيرِ الصَّافِرِ[٢]

فليلاحظ هنا: المعبودُ بالحقِّ؛ لاشتهاره سبحانه بذلك في ضمن هذا الاسم المقدس. على أنه يحتمل التعلُّق بـ«يعلم» في قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ سِرَّكُمْ﴾ الآية [الأنعام:٣] والجملة خبرٌ ثانٍ، أو هي الخبر ولفظ «الله» بدل، والظاهر أن قوله: ظاهر، لهذا.

وأما الثالث: ففيه أن المنكِر لاشتقاقه لا يسلِّم التوافق في المعنى، على أنه لا يستلزم الوصفيةَ أيضاً، وكون المدَّعى ظني[٣] فيكفي فيه الحدس من مثل ذلك

---

(١) تفسير البيضاوي ١/ ١٧-١٨.

(٢) البيت لعمران بن حطان الخارجي، وهو في ديوان الخوارج ص١١٤، والأغاني ١٨/ ١١٦، وجمهرة اللغة ٣/ ١١٤.

(٣) كذا في الأصل و (م).

لا يجدي نفعاً؛ إذ لنا أن نقول مثله والمنشأ أتمُّ والظنُّ أقوى. والوجوه التي ذكرتْ في الإبطال تَرْهَقُها ذلة؛ لأنها كلها متوجهةٌ تلقاء الغلبة، وهي وإن لم تكن تحقيقية ضعيفة بل تقديرية قوية، لكنها على كل حالٍ دون العَلَمية الأصلية قوةً وشرفاً، فالعدول عن الأشرف في هذا الاسم الأقدس مما لا أسوِّغ الإقدام عليه، ودون إثبات الداعي نفي الرقاد وخرط القتاد، وقد رأيتَ بعض ذلك.

فالذي أرتضيه لا عن تقليدٍ: أنَّ هذا الاسم الأعظم موضوعٌ للذات الجامعة لسائر الصفات، وإلى ذلك يشير كلام ساداتنا النقشبندية ـ بلَّغنا الله تعالى ببركتهم كلَّ أمنية ـ في الوقوف القلبي، وهو أن يلاحظ الذاكر في قلبه كلما كرَّر ذكر[1] هذا الاسم الأقدس ذاتاً بلا مثل، وحققه الشيخ الأكبر قُدِّس سرُّه في مواضع عديدة من كتبه.

هذا، وتفخيم اللام من هذا الاسم الكريم إذا انفتح ما قبله أو انضمَّ طريقةٌ معروفة عند القرَّاء، وقيل: مطلقاً. وحذف ألفه[2] لغة حكاها ابن الصلاح، وفي «التيسير»: إنها لغةٌ ثابتةٌ في الوقف دون الوصل، والأفصح الإثبات حتى قال بعضهم: إن الحذف لحنٌ تفسد به الصلاة، ولا ينعقد به صريح اليمين، ولا يرتكب إلا في الضرورة؛ كقوله:

ألا لا بـارَكَ الـلَّـه فـي سُـهَـيْـلٍ إذا مـا بَـارَكَ الـلَّـه فـي الـرِّجَـالِ[3]

وقد أطال الشيخ ﷺ[4] الكلام في «الفتوحات»[5] عن أسرار حروفه وأتى بالعجب العجاب.

وفي ظهور الألف تارةً و خفائها أخرى، وسكون اللام أولاً وتحركها ثانياً، والختم باطناً بما به البدء ظاهراً، واشتمال الكلمة على متحرِّكٍ وساكن، وصالح لأن يظهر بأحد الأمرين، إشاراتٌ لا تخفى على العارفين، فارجع إلى كتبهم فَهُم

(١) في الأصل و(م): سكر، والصواب ما هو مثبت.
(٢) يعني ألف «الله» التي بعد اللام.
(٣) شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ١/ ٣٣٢، والخزانة ١٠/ ٣٤١، وعجزه فيهما: إذا ما الله بارك. . .
(٤) في (م): قدّس سرّه.
(٥) ١/ ١٠٣ وما بعدها.

أعرفُ بالله تعالى منا، وسبحان من احتجب بنور العظمة حتى تحيرت الأفهام في اللفظ الدال عليه، إذ انعكست له من تلك الأنوار أشعةٌ بهرت أعين المستبصرين، فلم يستطيعوا أن يمعنوا النظر فيه وإليه، والقصورُ في القابل لا في الفاعل:

تَوَهَّمتُ قِدْماً أنّ لَيلى تَبَرْقَعَتْ ... وأنّ حِجاباً دونَها يَمْنَعُ اللَّثْما

فَلاحَتْ فلا واللهِ ما ثَمَّ حاجِبٌ ... سِوى أنّ طَرْفي كانَ عَنْ حُسْنِهَا أَعْمَى

و﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ المشهور أنهما صفتان مشبَّهتان بنيتا لإفادة المبالغة، وأنهما من رحِم مكسور العين، نقل إلى رحُم مضمومها بعد جعله لازماً، وهذا مطَّردٌ في باب المدح والذم، وأنَّ الرحمة في اللغة رِقَّةُ القلب، ولكونها من الكيفيات التابعة للمزاج المستحيل عليه سبحانه، تؤخذ باعتبار غايتها؛ إما على طريقة المجاز المرسل بذكر لفظ السبب وإرادة المسبَّب، وإما على طريقة التمثيل، بأن شبّه حاله تعالى بالقياس إلى المرحومين في إيصال الخير إليهم بحال الملك إذا رق لهم فأصابهم بمعروفه وإنعامه، فاستعمل الكلام الموضوع للهيئة الثانية في الأولى، من غير أن يتمحّل في شيءٍ من مفرداته.

وإما على طريقة الاستعارة المصرِّحة، بأن يشبّه الإحسان على ما اختاره القاضي أبو بكر ـ أو إرادته على ما اختاره الأشعريُّ ـ بالرحمة؛ بجامعِ ترتُّبِ الانتفاع على كلٍّ، ويُستعار له الرحمة، ويشتق منها الرحمن الرحيم على حدِّ: الحال ناطقة بكذا.

وإما على طريقة الاستعارة المكنية التخييلية، بأن يشبّه معنى الضمير فيهما العائد إليه تعالى بَملِكٍ رقَّ قلبُهُ على رعيَّته، تشبيهاً مضمراً في النفس، ويحذف المشبَّه به، ويثبت له شيءٌ من لوازمه وهو الرحمة.

وقيل: الرحمة في ذلك حقيقةٌ شرعيةٌ، وأن الرحمن أبلغُ من الرحيم؛ لأن زيادة البناء تدلُّ على زيادة المعنى، فتؤخذ تارةً باعتبار الكمية، وأخرى باعتبار الكيفية. فعلى الأول قيل: يا رحمنَ الدنيا؛ لأنه يعمُّ المؤمنَ والكافر، ورحيمَ الآخرة؛ لأنه يخصُّ المؤمن. وعلى الثاني قيل: يا رحمنَ الدنيا والآخرة ورحيمَ الدنيا؛ لأن النعم الأُخروية كلَّها جِسامٌ، وأما النعم الدنيوية فجليلة وحقيرة. وأنه إنما قدم

الرحمن، والقياس يقتضي الترقِّي، لتقدم رحمة الدنيا، ولأنه صار كالعَلَم من حيث إنه لا يوصف به غيره؛ لأن معناه: المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها، وذلك لا يصدق على غيره، وقول بني حنيفة[1] في مسيلمة: رحمن اليمامة، وقول شاعرهم فيه:

سَمَوْتَ بالمجد يا ابنَ الأكرمِيْنَ أباً ... وأنْتَ غَيْثُ الوَرَى لا زلْتَ رَحْمانا[2]

غلوٌّ في الكفر[3].

أو التقديمُ لأنَّ الرحمن لمَّا دلَّ على جلائل النعم وأصولها، ذكر الرحيم ليتناول ما خرج منها، فيكون كالتتمَّة[4] والرديف له. أو للمحافظة على رؤوس الآي.

هذا وجميعه لا يخلو عن مقالٍ، ولا يسلم من رشق نبال:

أمَّا أولاً: فلأنَّ الصفة المشبَّهة لا تُبنى إلا من لازم، ولذا قال في «التسهيل»[5]: إنَّ ربًّا وملكاً ورحماناً ليست منها؛ لتعدِّي أفعالها، ولم يقل أحدٌ بنقل ما تعدَّى منها لفعل المضموم العين، والمسطورُ في المتون المعوَّلِ عليها: أن «فعل» المفتوح والمكسور إذا قُصد به التعجُّب يحول إلى فعل المضموم، كقضو الرجل بمعنى: ما أقضاه، وحينئذ فيه اختلافٌ: هل يُعطى حكم نِعْمَ أو فِعْلِ التعجب كما فصَّلوه ثمَّةَ، وإلحاقُهم له بنِعْمَ كالصريح في عدم تصرُّفه، وأنه لا يؤخذ منه صفة أصلاً، وكون: رفيع الدرجات، بمعنى: رفيعٌ درجاتُه، لا: رافع

---

(١) في هامش الأصل و(م): لا يخفى على المتأمل أنه لا حاجة إلى الاعتذار، لأن معنى لا يوصف به غيره: لا يصح وصف غيره به تعالى، كما يدل عليه تعليله بعدم تحقق معناه في غيره، ومعلوم أن عدم الصدق في نفس الأمر لا يستلزم عدم الإطلاق. فافهم. اهـ منه.

(٢) ذكره الشهاب في حاشيته على تفسير البيضاوي ١/ ٦٩.

(٣) في هامش الأصل و(م): إذ سمّوا المخلوق باسم الخالق، كما سمّوا الحجارة آلهة. اهـ منه.

(٤) في هامش الأصل و(م): أي: لا من باب الترقي، والتتميم تقييد الكلام بتابع يفيد مبالغة نحو: ويطعمون الطعام على حبّه. اهـ منه.

(٥) يعني في شرح التسهيل، كما في حاشية الشهاب ١/ ٦٤.

الدرجات، لا يجدي نفعاً، وإنما فسَّروه بما ذكر لأنَّ المراد درجات عزِّه وجبروته، ليناسب المراد من قوله: ﴿ذُو ٱلْعَرْشِ يُلْقِى ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ﴾ [غافر: ١٥] وهي بسطة ملكه وسعة ملكوته، وتلك الدرجات ليست مرفوعة بفعل.

ونقلُ ذلك عن الزمخشري في «الفائق» ـ بعد تسليم[١] أنه مذكور فيه ـ معارَضٌ بما صرَّح به هو في غيره كـ «المفصَّل». على أنَّ قولهم: رحمنَ الدنيا ورحيمَ الآخرة، بالإضافة إلى المفعول ـ كما نصَّ[٢] عليه ـ دون الفاعل، يقتضي عدم اللزوم، وأنهما ليسا بصفة مشبَّهةٍ، فالأصحُّ أنهما من أبنية المبالغة الملحقة باسم الفاعل، وأُخذا من فعلٍ متعدٍّ، وذلك في الرحيم ظاهرٌ، وقد نصَّ عليه سيبويه في قولهم: رحيمٌ فلاناً، وكذا الزَّجَّاج، والصيغةُ تساعده.

وللاشتباه في الرحمن، وعدم ذكر النحاة له في أبنية المبالغة، قال الأعلم[٣] وابن مالك: إنه عَلَم في الأصل، لا صفة ولا عَلَم بالغلبة التقديرية التي ادَّعاها الجُلُّ من العلماء.

وأما ثانياً: فلأنَّ نقلَ فعل المكسور إلى فعل المضموم لا يتوقف على جعله لازماً أولاً؛ لأنه بمجرَّد النقل يصير كذلك، وتحصيل المناسبة بين المنقول والمنقول إليه باللزوم؛ لعدم الاكتفاء فيها بمطلق الفعلية، مما لا يخفى ما فيه.

وأما ثالثاً: فلأنَّ كونَ الرحمة في اللغة رقةَ القلب إنما هو فينا، وهذا لا يستلزم ارتكاب التجوُّز عند إثباتها لله تعالى؛ لأنها حينئذٍ صفةٌ لائقةٌ بكمال ذاته كسائر صفاته، ومعاذَ الله تعالى أن تُقاس بصفات المخلوقين، وأين التراب من رب الأرباب.

ولو أَوْجَبَ كونُ الرحمة فينا رِقَّةَ القلب ارتكابَ المجاز في الرحمة الثابتة له تعالى؛ لاستحالة اتِّصافه بما نتَّصف به، فليُوجِبْ كونُ الحياة والعلم والإرادة

---

(١) في هامش الأصل و(م): قال شهاب: راجعته فلم أجده فيه. اهـ منه. وينظر حاشية الشهاب ١/ ٦٤.

(٢) في هامش الأصل و(م): الناصّ شهاب، ومن يدّعي اللزوم يقول: إنه على التوسع، كما بينه النحاة في باب الظروف؛ وقاله شهاب أيضاً. اهـ منه. ينظر حاشية الشهاب ١/ ٦٤.

(٣) هو يوسف بن سليمان، الأعلم الشنتمري النحوي، له شرح كتاب الجمل في النحو وغيره، توفي سنة (٤٧٦هـ). وفيات الأعيان لابن خلكان ٧/ ٨١.

والقدرة والكلام والسمع والبصر ما تعلمه[١] منها فينا ارتكابَ المجاز أيضاً فيها إذا أُثبتت لله تعالى، وما سمعنا أحداً قال بذلك، وما ندري ما الفرقُ بين هذه وتلك، وكلُّها بمعانيها القائمة فينا يستحيل وصف الله تعالى بها، فإما أن يقال بارتكاب المجاز فيها كلها إذا نسبت إليه عزَّ شأنه، أو بتركه كذلك وإثباتها له حقيقةً بالمعنى اللائق بشأنه تعالى شأنه.

والجهل بحقيقة تلك الحقيقة كالجهل بحقيقة ذاته مما لا يعود منه إليه نقص سبحانه، بل ذلك من عزَّة كماله وكمال عزَّته، والعجزُ عن دَرْك الإدراك إدراكٌ، فالقول بالمجاز في بعضٍ والحقيقةِ في آخر، لا أراه في الحقيقة إلا تحكُّماً بحتاً، بل قد نطق الإمامُ السَّكونيُّ[٢] في كتابه «التمييز لما للزمخشري من الاعتزال في تفسير كتاب الله تعالى العزيز»: بأنَّ جَعْلَ الرحمة مجازاً نزغة اعتزالية قد حفظ الله تعالى منها سلف المسلمين وأئمة الدين، فإنهم أقرُّوا ما ورد على ما ورد، وأثبتوا لله تعالى ما أثبته له نبيُّه ﷺ من غير تصرُّفٍ فيه بكناية أو مجاز، وقالوا: لسنا أغْيَر على الله من رسوله، لكنهم نزَّهوا مولاهم عن مشابهة المحدَثات، ثم فوَّضوا إليه سبحانه تعيينَ ما أراده هو أو نبيه من الصفات المتشابهات.

والأشعريُّ إمام أهل السنة ذهب في النهاية إلى ما ذهبوا إليه، وعوَّل في «الإبانة» على ما عوَّلوا عليه، فقد قال في أول كتاب «الإبانة» الذي هو آخر مصنفاته: أما بعد، فإنَّ كثيراً من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القَدَر مالتْ بهم أهواؤهم إلى التقليد لرؤسائهم ومَن مضى من أسلافهم، فتأوَّلوا القرآنَ على آرائهم تأويلاً لم ينزل الله به سلطاناً، ولا أوضح به برهاناً، ولا نقلوه عن رسول رب العالمين ﷺ، ولا عن السلف المتقدمين.

وساق الكلام إلى أن قال: فإن قال لنا قائل: قد أنكرتم قولَ المعتزلة والقدريَّة والجهمية والحَرورية والرافضة والمرجئة، فعرِّفونا قولَكم الذي به تقولون، وديانتكم التي بها تدينون! قيل له: قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها: التمسكُ

---

(١) في (م): نعلمه.

(٢) هو أبو علي عمر بن محمد بن خليل السّكوني. توفي سنة (٧١٧هـ). كشف الظنون ٢/ ١٤٨٢.

بكتاب الله تعالى وسنَّة نبيه ﷺ، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان عليه أحمد ابن حنبل ـ نضَّر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته ـ قائلون، ولمن خالف قولَه مجانبون؛ لأنه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل، الذي أبان الله تعالى به الحقَّ عند ظهور الضلال، وأوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين و زيغ الزائغين وشكَّ الشاكين، فرحمة الله عليه من إمامٍ مقدَّمٍ وكبيرٍ معظَّمٍ مفخَّم وعلى جميع أئمة المسلمين[1].

ثم سرد الكلام في بيان عقيدته مصرِّحاً بإجراء ما ورد من الصفات على حالها بلا كيف، غير متعرِّضٍ لتأويلٍ ولا ملتفتٍ إلى قال وقيل، فما نقل عنه من تأويل صفة الرحمة إما غير ثابت أو مرجوع عنه، والأعمال بالخواتيم.

وكذا يقال في حق غيره من القائلين به من أهل السنة، على أنه إذا سلم الرأس كفى، ومن ادَّعى ورود ذلك عن سلف المسلمين فليأت ببرهانٍ مبين، فما كلُّ من قال يُسمع، ولا كلُّ من ترأس يُتَّبع:

أمّا الخِيامُ فإنَّها كَخِيامِهِمْ ... وَأَرَى نساءَ الحيِّ غيرَ نِسائِها[2]

والعجب من علماء أعلام، ومحقِّقين فخام، كيف غفلوا عما قلناه، وناموا عما حققناه، ولا أظنُّك في مرية منه وإن قلَّ ناقلوه وكثر منكروه: و ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٤٩].

وأما رابعاً: فلأنَّ إجراء الاستعارة التمثيلية هنا مع أنه تكلُّفٌ ـ لاسيَّما على مذهب السيد السند قُدِّس سرُّه ـ فيه ظاهراً نوعٌ من سوء الأدب؛ إذ لا يقال: إنَّ الله تعالى هيئةٌ شبيهةٌ بهيئة المَلِك، ولم يَرِدْ إطلاق الحال عليه سبحانه وتعالى، فهل هذا إلا تصرُّفٌ في حقِّ الله تعالى بما لم يأذن به الله، ومثل هذا أيضاً مكنيٌّ في المكنية، وبلاغة القرآن غنيَّةٌ عن تكلُّفِ مثلِ ذلك.

وأما خامساً: فلأنَّ وجه تشبيه الإحسان ـ في احتمال الاستعارة المصرِّحة ـ بالرحمة التي هي رقَّةُ القلب غيرُ صريح؛ لأنه لا ينتفع بها نفسها، وإنما الانتفاع

(١) الإبانة عن أصول الديانة ص٩-٨.
(٢) البيت لعلي بن أحمد الفالي، كما في معجم الأدباء ١٢/ ٢٢٧.

بآثارها، وكم مَن رَقَّ قلبه على شخص حتى أرِقَ له لم ينفعه بشيءٍ ولا أعانه بحيٍّ ولا ليّ:

أَهُمُّ بِأَمْرِ الحَزْمِ لا أَسْتَطِيعُه وقَدْ حِيلَ بينَ العَيْرِ والنَّزَوانِ[1]

ولا كذلك الانتفاع بالإحسان، وأما الإرادة فهي وإن قلنا بصحة إرادتها هنا، لا تصحُّ في وجه المجاز المرسل بالنظر إليه تعالى، بل إنك إذا تأمَّلتَ وأنصفتَ وجدت أن الرحمة إن تسبَّبت الإحسان أو أرادته، فإنما تسببته إذ[2] كانت هي وهو صفتين لنا، ومجرَّد السببية و المسبَّبية في هذه الحالة لا يوجب كونَ الرحمة المنسوبة إليه عزَّ شأنه مجازاً مرسلاً عن أحد الأمرين، وبفرض وجود الرحمة بذلك المعنى فيه تعالى كيفما كان الفرض، لا نجزم بالسببية والمسبَّبية أيضاً، وقياس الغائب على الشاهد مما لا ينبغي، والفرق مثل الصبح ظاهر، والذهن مقيَّدٌ عن دعوى الإطلاق لما لا يخفى عليك، فتأمَّل في هذا المقام، فقد غفل عنه أقوام بعد أقوام.

وأما سادساً: فلأنَّ كون الرحمن أبلغُ من الرحيم غيرُ مسلَّم، وإن قال الراغب: إن فعيلاً لمن كَثُر منه الفعل، وفعلان لمن كَثُر منه وتكرَّر، حتى قيل: الرحيم أبلغ لتأخُّره. وقول ابن المبارك: الرحمن إذا سئل أعطى، والرحيم إذا لم يسأل غضب.

وقيل: هما سواء؛ لظاهر الحديث الذي أخرجه الحاكم في «المستدرك» مرفوعاً: «رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما»[3]. وإليه ذهب الجوينيُّ[4]، وقرَّره بأن فعلان لمن تكرَّر منه الفعل وكثر، وفعيل لمن ثبت منه الفعل ودام.

---

(١) البيت لصخر بن عمرو بن الشريد، وهو في الأصمعيات ص١٤٦، والأغاني ١٥/٧٩، والمقاصد النحوية ٤/٤٥٩، والخزانة ١/٤٣٨. العير: حمار الوحش. ونزوان العير: وثوبه على أتانه.

(٢) في (م): إذا.

(٣) قطعة من حديث عائشة رضي الله عنها، وهو في المستدرك ١/٥١٥، وأخرجه أيضاً الطبراني في الدعاء (١٠٤١).

(٤) في الإرشاد ص١٣٨، حيث قال: هما اسمان مأخوذان من الرحمة ومعناهما واحد عند المحققين، وإن كان الرحمن يختص به الله تعالى ولا يوصف به غيره.

وفرَّق بعضهم بينهما بأنَّ الرحمن دالٌّ على الصفة القائمة به تعالى، والرحيم دالٌّ على تعلُّقها بالمرحوم، فكان الأولُ للوصف والثاني للصفة، فالأول دالٌّ على أنَّ الرحمة صفته، والثاني دالٌّ على أنه يرحم خلقه برحمته، وإذا أردتَ فهم ذلك فتأمَّلْ قوله تعالى: ﴿وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٣] ﴿إِنَّهُۥ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١١٧] ولم يجئ قط: رحمن بهم، فإنه يستشعر منه أنَّ «رحمن» هو الموصوف بالرحمة، و«رحيم» هو الراحم برحمته.

وما ذكر من قولهم: لأنَّ زيادة البناء تدلُّ على زيادة المعنى، قاعدة أغلبية أسسها ابن جنِّي[1]، فلعلَّها لا تثبتُ مع بسم الله الرحمن الرحيم، وقد نُقضت بِحَذِرٍ؛ فإنه أبلغ من حاذِرٍ مع زيادة حروفه. فإن أجيب[2] بأنها أكثريةٌ فيا مرحباً بالوفاق.

وإن أجيب بأنَّ ما ذكر لا ينافي أن يقع في البناء إلا نقص زيادة معنى بسبب آخر؛ كالإلحاق بالأمور الجبلِّية مثل: شَرِه ونَهِم، فجاز أنَّ حاذراً أبلغ من حَذِرٍ؛ لدلالته على زيادة الحذر وإن لم يدلَّ على ثبوته ولزومه. فهو على ما فيه لا يصفو عن كدر؛ لأنهم صرَّحوا بأنه قد كَثُر استعمال فعيل في الغرائز ـ كشريف وكريم ـ وفعلان في غيرها؛ كغضبان وسكران، فيقتضي أنه أبلغ ولو من وجه، أو لا فسواء.

وإن أجيب بأن القاعدة فيما إذا كان اللفظان المتلاقيان في الاشتقاق متَّحدَي النوع في المعنى؛ كغَرِثٍ[3] وغَرْثان وصَدٍ وصَدْيان، ورحيم ورحمن، لا كحذر وحاذر، للاختلاف؛ فإنَّ أحدهما اسمُ فاعل والآخر صفةٌ مشبَّهة.

فيقال: قد صرَّح ابن الحاجب بأنه من أبنية المبالغة المعدودة من اسم الفاعل، فهما متَّحدان نوعاً أيضاً، فيحصل الانتقاض البتة.

ثم إنهم استشكلوا الأبلغية بأن أصل المبالغة مما لا يمكن هنا؛ لأنها عبارةٌ عن أن تُثبت للشيء أكثرَ مما له، وذلك فيما يقبل الزيادة والنقص، وصفاته تعالى منزهةٌ عن ذلك لاستلزامه التغيُّرَ المستلزمَ للحدوث.

---

(١) الخصائص ٣/ ٢٦٤.

(٢) في هامش الأصل: المجيب السعد قدّس سره.

(٣) الغَرِث: الجائع. القاموس المحيط (غرث).

وأجيب: بأنَّ المراد الأكثريةُ في التعلُّقات والمتعلَّقات، لا في الصفة نفسها، وهذا إذا كانت صفةَ ذات، وإن كانت صفةَ فعل فلا إشكال على ما ذهب إليه الأشاعرة من القول بحدوثها، وأما على ما ذهب إليه ساداتنا الماتريدية القائلون بقدم صفة التكوين، فيجاب بما أجيب به عن الأول.

وأما سابعاً: فلأنَّ قولهم: فعلى الأول قيل: يا رحمن الدنيا؛ لأنه يعمُّ المؤمن والكافر، ورحيم الآخرة؛ لأنه يخصُّ المؤمنَ. إن أرادوا به أنَّ أبلغيةَ الرحمن ههنا باعتبار كثرة أفراد الرحمة في الدنيا لوجودها في المؤمن والكافر، فلا يستقيم عليه: ورحيم الآخرة؛ إذ النعم الأُخروية غير متناهية وإن خصَّت المؤمن.

وإن أرادوا أنها باعتبار كثرة أفراد المرحومين، فلا يخفى أن كثرة أفرادهم إنما تؤثِّر في الأبلغية باعتبار اقتضائها كثرة أفراد الرحمة في الدنيا أيضاً، ومعلومٌ أنَّ أفراد الرحمة في الآخرة أكثر منها بكثير، بل لا نسبة للمتناهي إلى غير المتناهي أصلاً، فهذا الوجه مخدوشٌ على الحالين.

على أن في اختصاص رحمة الآخرة بالمؤمنين مقالاً؛ إذ قد ورد في الصحيح شفاعته ﷺ لعامة الناس من هول الموقف: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩] وروي تخفيف العذاب عن بعض الأشقياء في الآخرة.

وكون الكفار في الأول تبعاً غير مقصودين، كيف وهم بعد الموقف يلاقون ما هو أشدُّ منه، فليس ذلك رحمةً في حقِّهم، والتخفيف في الثاني ـ على تقدير تحقُّقه ـ نزولٌ من مرتبةٍ من مراتب الغضب إلى مرتبة دونها، فليس رحمةً من كل الوجوه = ليس بشيء:

أما أولاً: فلأنَّ القصد تبعاً وأصالةً لا مدخل له، وحبذا الولد من أين جاء.

وأما ثانياً: فلأنَّ ملاقاتهم بعدُ لِمَا هو أشدُّ ـ فلا يكون ذلك رحمةً في حقِّهم ـ يستدعي أنْ لا رحمة من الله تعالى لكافرٍ في الدنيا، كما قد قيل به؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ ۚ إِنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِثْمًا ۚ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [آل عمران: ١٧٨] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَٰلُهُمْ وَأَوْلَٰدُهُمْ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُعَذِّبَهُم بِهَا﴾ [التوبة: ٨٥] فيبطل حينئذٍ دعوى شمول الرحمة المؤمنَ والكافر في الدنيا؛

إذ لا فرق بين ما يكون للكافر في الدنيا مما يتراءى أنه رحمة، وما يكون له في الآخرة، فوراء كلٍّ عذابٌ شديدٌ.

وأما ثالثاً[١]: فلأنَّ كونَ التخفيف ليس برحمة من كل الوجوه لا يضرُّ، وكلُّ أهل النار يتمنَّى التخفيف: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ فِي ٱلنَّارِ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ ٱدۡعُواْ رَبَّكُمۡ يُخَفِّفۡ عَنَّا يَوۡمٗا مِّنَ ٱلۡعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٩] وحنانيك بعض الشر أهون من بعض.

وأما ثامناً: فلأنَّ قولهم: وعلى الثاني قيل: يا رحمن الدنيا والآخرة إلخ، فيه بعضُ شيءٍ، وهو أنه يصح أن يكون بالاعتبار الأول؛ لأنَّ نِعَمَ الدنيا والآخرة تزيد على نعم الآخرة، نعم يجاب عنه بأنه يلزم حينئذ أن يكون ذكر رحيم الدنيا لغواً، ولا يلزم ذلك على اعتبار الكيفية؛ إذ المراد: يا مُوْلياً لجسام النعم في الدارين، ولِمَا دونها في الدنيا.

وأيضاً مقصود القائل التوسُّلُ بكلا الاسمين المشتقَّين من الرحمة في مقام طلبها، مشيراً إلى عموم الأول وخصوص الثاني، ويحصل في ضمنه الاهتمام برحمته الدنيوية الواصلة إليه، الباعثة لمزيد شكره، إلا أنه يَرِدُ عليه كسابقه أنَّ الأثر لا يُعرف، والمعروف المرفوع: «رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما» و كفايةُ كونه من كلام السلف ليس بشيء كما لا يخفى.

وأما تاسعاً: فلأنَّ السؤال عن تقديم الرحمن معتَرَضٌ بمقبول ومردود.

وذكر ابن هشام[٢] أنه غيرُ متَّجه؛ لأن هذا خارجٌ عن كلام العرب، إذ لم يستعمل صفة ولا مجرداً من أل، فهو بدلٌ لا نعت، والرحيم نعتٌ له لا نعت لاسم الله سبحانه، إذ لا يتقدَّم البدلُ على النعت، ومما يوضح لك أن الرحمن غير صفة مجيئه كثيراً غير تابع، نحو: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ﴾ [الرحمن: ١-٢] ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدۡعُواْ ٱلرَّحۡمَٰنَۖ﴾ [الإسراء: ١١٠] ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱسۡجُدُواْۤ لِلرَّحۡمَٰنِ قَالُواْ وَمَا ٱلرَّحۡمَٰنُ﴾ [الفرقان: ٦٠][٣].

---

(١) في هامش الأصل: اعتراض على الشهاب.

(٢) في هامش الأصل و(م): قال شهاب بعد نقل كلام ابن هشام: ولا يخفى ما فيه، وأن استفاضة إضافته نحو رحمن الدنيا تنافيه، فتأمل. اهـ منه.

(٣) المغني لابن هشام ص٦٠١ ـ ٦٠٢.

وقال ابن خروف[1]: هو صفةٌ غالبةٌ، ولم يقع تابعاً إلا لله تعالى في البسملة والحمدلة، ولذا حكم عليه بغلبة الاسمية، وقلَّ استعماله منكَّراً ومضافاً، فوجب كونه بدلاً لا صفةً؛ لكون لفظ[2] الله أعرف المعارف.

وقال غير واحد: إنهما ذُكرا لإفادة الشمول والعموم، كما تقول: الكبير والصغير يعرفه، ولو عكست صحَّ وكان المعنى بحاله، ومثله لا يلزم فيه الترتيب، كما فصِّل في «المثل السائر».

وللعلماء في هذا الترتيب كلامٌ كثيرٌ، وادَّعى العلامة المدقق في «الكشف»: أنَّ التحقيقَ يقتضي أن يَرِدَ النظمُ على هذا الوجه، ولا يجوز غيره؛ لأنَّ الله اسمٌ للذات الإلهية باعتبار أن الكل منه وإليه، وجوداً ورتبةً وماهية، والرحمن اسمٌ له باعتبار إفاضة الرحمة العامة أعني الوجود على الممكنات، والرحيم اسمٌ له باعتبار تخصيص كلِّ ممكنٍ بحصَّةٍ من الرحمة، وهي الوجود الخاصُّ وما يتبعه من وجود كمالاته، فلو لم يورد كذلك لم يكن على النهج الواقع المحقَّق ذوقاً وشهوداً، عقلاً ووجوداً.

وأيضاً لمَّا كان المقصود تعليم وجه التيمُّن بأسمائه الحسنى وتقديمها عند كلِّ ملمٍّ، كان المناسب أن يبدأ من الأعلى فالأعلى، إرشاداً لمن يقتصر على واحدٍ أن يقتصر على الأَوْلَى فالأَوْلَى، وتقريراً في ذهن السامع لوجه التنزل أولاً فأولاً. انتهى.

ويؤيد بعضَه بعضُ ما أسلفناه من الآثار[3]، والبعضُ الآخر في القلب منه شيءٌ؛ لأن تخصيصَ الرحمن بالوجود العام والرحيم بالكمالات تحكُّمٌ غيرُ مرضيٍّ، وربما ينافي المأثور، على أنه لا معنى لإفاضة الوجود على الكل إلا تخصيص كلِّ ممكن بحصَّة منه، وهل يوجد في الخارج من النوع إلا الحصص الإفرادية،

---

(١) هو علي بن محمد أبو الحسن المحقق المدقق النحوي، صنف: شرح سيبويه، وشرح الجمل، وغيرهما، توفي سنة (٦٠٩هـ) بإشبيلية. بغية الوعاة ٢/٢٠٣.

(٢) في (م): لفظة.

(٣) في هامش الأصل و(م): وهو أنه ﷺ كان يكتب باسم الله الرحمن، حتى نزلت سورة النمل. اهـ منه.

فتخصيص الإفاضة بالرحمن والتخصيص بالرحيم على ما يلوح بمعزلٍ عن التحقيق، والعجب ممن فاته ذلك[١].

وأما عاشراً: فلأنَّ ما ذكروه في الجواب عن قول بني حنيفة بأنه غلوٌّ[٢] في الكفر، فيكون الإطلاق غيرَ صحيح لغةً وشرعاً. فيه أنه إذا كان إطلاقه عليه تعالى شأنه مجازاً كما زعموا، وبالغلبة، فكيف يقال: إن استعماله في حقيقته وأصلِ معناه خطأ لغة؟

وقد ذهب السبكيُّ إلى أن المخصوص به تعالى هو المعرَّف دون المنكَّر والمضاف؛ لوروده لغيره، وردَّ به على القول بأنه مجازٌ لا حقيقة له، وأنَّ صحَّة المجاز إنما تقتضي الوضع للحقيقة لا الاستعمال، نعم هو في لسان الشرع يمنع إطلاقه على غيره مطلقاً وإن جاز لغة؛ كالصلاة على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وبذلك صرَّح العزُّ بن عبد السلام.

وقيل: إنَّ رحماناً في البيت مصدرٌ لا صفة مشبهة، والمراد: لا زلت ذا رحمة، وفيه ما لا يخفى.

وأفْهَمَ كلامه أن الرحيم يوصَف به غيرُه تعالى، وهو المعروف، لكن أخرج ابن أبي حاتم[٣] عن الحسن البصري أنه قال: الرحيم لا يستطيع الناس أن ينتحلوه. ولعل مراده المعرَّف دون المنكَّر والمضاف، فافهم.

وأما الحادي عشر: فلأنَّ المحافظة على رؤوس الآي إنما تَحسُنُ ـ كما قال الزمخشريُّ ـ بعد إيقاع المعاني على النهج الذي يقتضيه حُسن النظم والتئامه، فأما أن تُهمل المعاني ويُهتمَّ للتحسين وحده فليس من قبيل البلاغة[٤].

---

(١) في حاشية (م): هو الشهاب. اهـ منه.

(٢) في هامش الأصل و(م): واعترضه ابن السبكي أيضاً بأن الغلو لا يفيد جواباً، إذْ غايته أن ذلك السبب الحامل لهم على الإطلاق، فافهم. اهـ منه.

(٣) في تفسيره ١/ ٢٦.

(٤) في هامش الأصل و(م): وبني على ذلك أن التقديم في: ﴿وَبِٱلْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ ليس مجرد الفاصلة، بل لرعاية الاختصاص. اهـ منه.

وقال الشيخ عبد القاهر[١]: أصل الحسن في جميع المحسِّنات اللفظية أن تكون الألفاظ تابعة للمعاني. فمجرَّد المحافظة على الرؤوس لا يصير نكتةً للتقديم إلا بعد أن يثبت أن المعاني إذا أرسلت على سجيَّتها كانت تقتضي التقديم، على أن المحافظة لا تجري في كل سورة، بل فيها ما يقتضي خلاف هذا؛ كسورة الرحمن، وأيضاً هو مبنيٌّ على أنَّ الفاتحة أولُ نازل، فَرُوعِيَ فيها ذلك ثم اطَّرد في غيرها، وعلى أنَّ البسملة آيةٌ من السورة، ودون ذلك سُورٌ من حديد.

❁ ❁ ❁

وعندي من باب الإشارة أن تأخير الرحيم؛ لأنه صفة محمد ﷺ، قال تعالى: ﴿بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة:١٢٨] وبه عليه الصلاة و السلام كمال الوجود، وبالرحيم تَمَّت البسملة، وبتمامها تم العالم خلقاً وإبداعاً، وكان ﷺ مبتدأ وجود العالم عقلاً ونفساً، فبه بدء الوجود باطناً، وبه ختم المقام ظاهراً في عالم التخطيط، فقال: «لا رسول بعدي»[٢]، فالرحيم هو نبيُّنا عليه الصلاة والسلام، وبسم الله هو أبونا آدم عليه السلام، وأعني به في مقام ابتداء الأمر ونهايته، وذلك أنَّ آدم عليه السلام حامل الأسماء، قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة:٣١] ومحمد ﷺ حاملُ معاني تلك الأسماء التي حملها آدم عليه السلام:

لَكَ ذاتُ العلومِ مِنْ عَالمِ الغَيْـ ... ـبِ ومِنْها لآدمَ الأَسْمَاءُ

وهي الكلم، قال ﷺ: «أوتيت جوامع الكلم»[٣] ومن أثنى على[٤] نفسه أَمْكَنُ و أَتمُّ ممن أُثني عليه؛ كيحيى وعيسى عليهما السلام، ومن حصل له الذات، فالأسماء تحت حكمه، وليس كلُّ من حصَّل اسماً يكون المسمَّى محصَّلاً عنده، ولهذا فُضِّلت الصحابة علينا رضوان الله تعالى عليهم، فإنهم حصَّلوا الذات وحصَّلنا

---

(١) ابن عبد الرحمن الجرجاني، أبو بكر، شيخ العربية، له: دلائل الإعجاز، وإعجاز القرآن، والمفتاح، وغيرها، وصنف شرحاً حافلاً لكتاب الإيضاح في النحو لأبي علي الفارسي، توفي سنة (٤٧٠ أو ٤٧٤هـ). السير ١٨/ ٤٣٢.

(٢) أخرجه البخاري (٣٤٥٥)، ومسلم (١٨٤٢)، من حديث أبي هريرة ﷺ بلفظ: «لا نبيَّ بعدي».

(٣) أخرجه أحمد (٧٤٠٣)، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٤) في هامش الأصل و(م): وقد حقق ذلك الشيخ قدّس سره في الفصوص، فراجعه إن أردته. اهـ منه.

الأسماء، ولما راعينا الاسم مراعاتهم الذات ضوعف لنا الأجر، فللعامل منَّا أجرُ خمسين ممن يعمل بعمل الصحابة، لا من أعيانهم بل من أمثالهم، والحسرة: الغيبة التي لم تكن لهم، فكان تضعيفٌ على تضعيف، فنحن الإخوان وهم الأصحاب، وهو ﷺ إلينا بالأشواق[١]. وما أفْرَحَه بلقاء واحد منَّا وكيف لا يفرح وقد ورد عليه من كان بالأشواق إليه.

وأيضاً وجدنا بين الله والرحمن من المناسبة ما ليس بينه وبين الرحيم، فلهذا قدِّم الرحمن على الرحيم؛ بيان ذلك:

أمَّا أولاً: فلاقتران الرحمن بالجلالة في قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَـٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠] وقد يُشعر هذا الاقتران بجعلهما للذات، ولذلك اختار من اختار البدل على النعت، وجعلوه إشارة إلى مقام الجمع المرموز إليه بما صحَّ عند القوم من طريق الكشف، أنَّ الله تعالى خلق آدم على صورته، والرحيم ليس كذلك.

وأما ثانياً: فلأنَّ في الله وفي الرحمن ألفين؛ ألف الذات وألف العلم، والأولى في كلٍّ خفيَّةٌ، والثانية ظاهرة، وإنما خفيت الأولى في الأول لرفع الالتباس في الخط بين الله والإله، وفي الثاني على ما عليه أهل الله في رسمه، وهو أحد الرسمين عند أهل الرسوم؛ لدلالة الصفات عليها[٢] دلالة ضرورية من حيث قيام الصفة بالموصوف، فخفيت الذات وتجلَّت للعالم الصفات، فلم يعرفوا من الإله غيرها، والجهل هنا كمال، وذلك حقيقة العبودية:

زِدْني بِفَرْطِ الحُبِّ فِيكَ تَحَيُّرا ... و ارْحَمْ حَشًا بِلَظَى هَوَاكَ تَسَعَّرا[٣]

فالرحمن يشير[٤] إلى الذات وسائر الصفات؛ فالألف الظاهرة واللام والراء إشارة إلى العلم والإرادة والقدرة، والحاء والميم والنون إشارة إلى الكلام والسمع

---

(١) في هامش الأصل و(م): هذا مضمونُ أثرٍ صحّ عند الصوفية. اهـ منه.
(٢) في (م): عليهما.
(٣) البيت لابن الفارض، وهو في ديوانه ص١٦٩.
(٤) في (م): مشير.

و البصر، وشرط هذه الصفات الحياة، ولا يتحقق المشروط بدون الشرط، فظهرت الصفات السبع بأسرها، وخفيت الذات كما ترى.

وادَّعى بعض العارفين أنَّ الألف الخفية هنا ظهرت من حيث الجزئية من هذا اللفظ في الشيطان، بناءً على أخذه من شَطَن، وزيادة الألف فيه للإشارة إلى عموم الرحمة: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] فللشيطان أيضاً حِصَّةٌ منها، ومنها وجوده، وبقي سرٌّ لا يمكن كشفه، ولا كذلك الرحيم؛ إذ ليس فيه إلا ألف العلم، ولما كان هذا الاسم يشير[١] إلى سيدنا محمد ﷺ باعتبار رتبته، ظهرت فيه لكونه المرسَلَ إلى الناس كافة، فطلب التأييد فأعطيها، فظهر بها.

وأما ثالثاً: فقد طال النزاع في تحقيق لفظ الرحمن، كما طال في تحقيق لفظ الله، حتى تُوهِّم أنه ليس بعربيٍّ لنفور العرب منه، فإنهم لمَّا قيل لهم: ﴿ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ﴾ [النحل: ٣٦] لم يقولوا: وما الله، ولما قيل لهم: ﴿ٱسۡجُدُواْ لِلرَّحۡمَٰنِ قَالُواْ وَمَا ٱلرَّحۡمَٰنُ﴾ [الفرقان: ٦٠] ولعل سبب ذلك توهُّمهم التعدد، أو[٢] أنهم خافوا أن يكون المعبود الذي يدلهم عليه[٣] من جنسهم فأنكروه لذلك، لا لأنه ليس بعربي.

❁ ❁ ❁

واختلف أيضاً في الصرف وعدمه. قال ابن الحاجب: النون والألف إذا كانا في اسم فشرطه العَلَمية، وفي صفة فانتفاء فَعْلانة[٤]، وقيل: وجود فَعْلَى، ومن ثمة اختلف في رحمن، دون سكران وندمان. وبنو أسد يصرفون جميع فعلان؛ لأنهم يقولون في كل مؤنث له: فعلانة.

وقال في «التسهيل»: واختلف فيما لزم تذكيره؛ كلحيان بمعنى كبير اللحية، فمن منعه ألحقه بباب سكران؛ لأنه أكثر، ومن حذفه رأى أنه ضَعُف داعي منعه، والأصلُ الصرف.

---

(١) في (م): مشيراً.
(٢) في (م): و.
(٣) في (م): عليهم.
(٤) في هامش الأصل: الزيادتان في الصفة مشابهتان لألف التأنيث في عدم قبولها هاء التأنيث، فلذا لو قبلتها، انصرفت كندمان ندمانة، فافهم. اهـ منه.

واختار الزمخشريُّ والشيخ الرضيُّ وابن مالك واستظهره البيضاويُّ[١] عدمَ الصرف؛ إلحاقاً له بما هو أغلب في بابه؛ لأن الغالب في فعلان صفة فعلى، حتى ذكر الإمام السيوطي[٢] أنَّ ما مؤنَّثُه فعلانة لم يجئ إلا أربعة عشر لفظاً، بل إنَّ فعلان صفة من فَعِلَ بالكسر، لم يجئ منه ما مؤنثه فعلانة أصلاً، إلا ما رواه المرزوقيُّ من خشيان وخشيانة. وإنما اقتضى الإلحاقَ أظهريةُ ذلك ـ مع أنَّ كون الأصل في الاسم الصرف يقتضي خلافه ـ لأن رعاية ما هو الغالب في النوع أولى من رعاية الأصل، والحشر مع الجماعة عيد.

ولما رأى السعد أن هذه المسألة مما تَعارَضَ فيها الأصل والغالب ولم يترجَّح عنده أحدهما، مال إلى جواز الصرف وعدمه عملاً بالأمرين، والإعمال في الجملة أولى من الإهمال بالكلية، وحيث لم يُسمع هذا الاسم إلا مضافاً أو معرَّفاً بأل أو منادى، وما ورد شاذًّا ـ كما في البيت ـ لا يصلح شاهداً لأحد الأمرين؛ لاحتمال أن يكون ممنوعاً وأَلِفُه للإطلاق، عدلوا إلى الاستدلال، واتسعت دائرة المقال، والرحيم سليم من هذا، فافهم ذاك والله يتولى هداك.

وإنما جعل الله البسملة مبدأ كلامه لوجهين؛ أما الأول: فلأنها إجمالُ ما بعدها، وهي آيةٌ عظيمةٌ ونعمةٌ للعارف جسيمة، لا نهاية لفوائدها ولا غاية لقيمة فرائدها، والباحث عنها مع قصَرها إذا أراد ذرَّةً من علمها ودُرَّة من عَيلمها، احتاج إلى باعٍ طويل في العلوم واطِّلاعٍ عريض في المنطوق والمفهوم.

مثلاً: إذا أراد أن يبحث عن الباء من حيث إنها حرف جرّ، بل عن سائر كلماتها من حيث الإعراب والبناء، احتاج إلى علم النحو، وإن أراد أن يبحث عن أصول كلماتها كيف كانت وكيف آلت احتاج إلى علمي الصرف والاشتقاق، وإن أراد أن يبحث عن نحو القصر بأقسامه، وهل يوجد فيها شيءٌ منه، احتاج إلى علم المعاني، وإن أراد أن يبحث عما فيها من الحقيقة والمجاز، احتاج إلى علم البيان، وإن أراد أن يبحث عمَّا بين كلماتها من المحسِّنات اللفظية، احتاج إلى علم البديع، وإن أراد أن يبحث عنها من حيث إنها شعرٌ أو نثرٌ موزونٌ أو غير موزون مثلاً، احتاج إلى

(١) الكشاف ١/ ٤٢-٤٣، والبيضاوي ١/ ٢٠.
(٢) في حاشية (م): أي في شرح الألفية. اهـ.

علمي العَروض والقوافي، وإن أراد أن يعرف مدلولات الألفاظ لغةً، احتاج إلى مراجعة اللغة، وإن أراد أن يعرف من أيِّ الأقسام وضع هاتيك الألفاظ، احتاج إلى علم الوضع، وإن أراد معرفة ما في رسمها احتاج إلى علم الخط، وإن أراد البحث عن كونها قضية، ومن أي قسم من أقسامها، أو غير قضية، احتاج إلى علم المنطق، وإن أراد أن يعرف أنَّ كُنْهَ ما فيها من الأسماء هل يُعلم أو لا، احتاج إلى علم الكلام، وإن أراد معرفة حكم الابتداء بها، وهل يختلف باختلاف المبدوء به، احتاج إلى علم الفقه، وإن أراد معرفة أنَّ ما فيها ظاهرٌ أو نصٌّ مثلاً، احتاج إلى علم الأصول، وإن أراد معرفة تواترها، احتاج إلى علم المصطلح، وإن أراد معرفة أنها من أيِّ مقولة من الأعراض، احتاج إلى علم الحكمة، وإن أراد معرفة طبائع حروفها، احتاج إلى علم الحرف، وإن أراد معرفة أنواع الرحمة المشار إليها بها، احتاج إلى علم الأفلاك، وعلم تشريح الأعضاء وخواصِّ الأشياء، وعلم المساحة، وغير ذلك، وإن أراد معرفة ما يمكن التخلق به مما تدل عليه الأسماء، احتاج إلى علم الأخلاق، وإن أراد معرفة ما خفيَ على أرباب الرسوم من الإشارات، فليضرعْ إلى ربه، وإن أراد أن يقف على جميع ما فيها من الأسرار فليعدَّ غيرَ المتناهي، وكيف يطمع في ذلك وهي عنوان كلام الله تعالى المجيد، وخال وَجْنة القرآن، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيلٌ من حكيم حميد.

وَعَلَى تَفَنُّنِ واصِفِيْهِ بِوَصْفِهِ ... يَفْنَى الزَّمانُ و فيْهِ ما لَمْ يُوْصَفِ[1]

وإن أردت أن تمتحن ذهنك في بعض أسرارها فتأمل سرَّ افتتاحها واختتامها بحرفين شفويين، ومع كل ألف صورية متصلة بأول الأول وآخر الآخر، وتحت الأول دائرة غيبية ظهرت في صورة الثاني، وسرَّ ما وقع فيها من أنواع التثليث:

أما أولاً: ففي مخارج الحروف؛ فإنها ثلاثة: الشفة واللسان والحلق في الباء واللام والهاء.

وأما ثانياً: ففي المحذوف من حروفها فإنه ثلاثة أيضاً؛ ألفُ الاسم وألفُ الله وألفُ الرحمن.

---

(١) البيت لابن الفارض، وهو في ديوانه ص١٥٤.

وأما ثالثاً: ففي المنطوق منها والمرسوم؛ فإنه ثلاثة أنواع أيضاً، منطوقٌ به مرسوم كالباء، ومنطوقٌ به غير مرسوم كألف الرحمن، ومرسومٌ غيرُ منطوق به كاللام منه مثلاً.

وأما رابعاً: ففي المتحرِّك والساكن؛ فمتحرِّكٌ لا يُسكَّن كالباء، وساكن لا يتحرَّك كالألف، وقابِلٌ لهما كميم الرحيم وقفاً ووصلاً.

وأما خامساً: ففي أنواع كلماتها الملفوظة والمقدَّرة، فهي على رأيٍ اسمٌ وفعلٌ وحرفٌ.

وأما سادساً: ففي أنواع الجرِّ الذي فيها، فهو جرٌّ بحرفٍ وبإضافة وبتبعية على المشهور.

وأما سابعاً: ففي الأسماء الحسنى التي دبَّجتها فهي الله والرحمن الرحيم.

وأما ثامناً: ففي العاملية والمعمولية، فكلمةٌ عاملةٌ غير معمولة، ومعمولة غير عاملة، وعاملة معمولة.

وأما تاسعاً: ففي الاتصال والانفصال؛ فمتَّصلٌ بما بعده فقط، وبما قبله فقط، وبما قبله وبعده.

وفي كل واحدٍ من هذه الثلاثيات أسرارٌ تُحيِّرُ الأفكار وتبهرُ أولي الأبصار.

وانظر: لم اشتملت حروفها على الطبائع الأربع، وتقدَّم في الظهور الهواء[1]، ولم كانت تسعة عشر، ولم اعتنق اللام الألف، واتصلت الميم باللام، والهاء بالراء، والنون بها نطقاً لا خطًّا، ولم فُتح ما قبل الألف حتى لم يتغيَّر في موضع أصلاً؟

وتفكَّر في سرِّ تربيع الألفاظ وسكون السين وتحرُّك الميم ونقطتي الياء ونقطتي[2] النون والباء، والأمر وراء ما يظنُّه أرباب الرسوم، ونهايةُ ما ذكروه

---

(١) في هامش الأصل و(م): قال الشيخ الأكبر قدّس سرّه:

وحقّ الهوى إنّ الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في الكون ما عبد الهوى

(٢) في (م): ونقطة.

البحث عن المدلولات، وتوسيعُ دائرة المقال بإبداء الاحتمالات، وقد صرَّح السرمينيُّ بإبداء خمسة آلافِ ألفٍ و ثلاث مئة ألفٍ و أحد وتسعين ألفاً و ثلاث مئة وستين احتمالاً، وزدت عليه من فضل الله تعالى حين سئلت عن ذلك بما يقرب أن يكون بمقدارِ ضرب هذا العدد بنفسه، والدائرةُ أوسع إلا أنَّ الواقع البعض.

ولقد خلوت ليلةً بليلَى هذه الكلمة، وأوقدت مصباح ذلِّي في مشكاة[١] حضرتها المكرَّمة، وفرشت لها سرِّي، وضممتها سَحَراً إلى سَحْري ونحري:

فَكَانَ مَا كَانَ مِمَّا لَسْتُ أَذْكُرُهُ فَظُنَّ خَيراً ولا تَسْأَلْ عنِ الخَبرِ[٢]

وأما الوجه الثاني فلتعليم العباد إذا بدؤوا بأمرٍ كيف يبدؤون به، ولهذا قال ﷺ فيما رواه عنه أبو هريرة و أخرجه الحافظ عبد القادر الرُّهَاوي: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر»[٣] والبال: الحال والشأن، فمعنى ذي بال: شريف يُحتفل به ويُهتمّ، كأنه شغلَ القلب وملكه حتى صار صاحبه.

وقيل: شبَّه الأمر العظيم بذي قلب على سبيل الاستعارة المكنية و التخييلية، وفي هذا الوصف فائدتان: إحداهما: رعاية تعظيم اسم الله تعالى لأن يُبتَدأ به في الأمور المعتدِّ بها. والأخرى: التيسيرُ على الناس في محقَّرات الأمور.

كذا قالوا[٤]، وعندي أن الأظهر جعل الوصف للتعميم كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ﴾ [الأنعام:٣٨] أي: كلُّ أمرٍ يخطر بالبال جليلاً كان أو حقيراً لا يُبدأ به إلخ. وفي هذا غايةُ الإظهار لعظمة الله تعالى، وحثٌّ على التبرِّي عن الحول والقوة إلا بالله، وإشارةٌ إلى أنَّ قُدَرَ العباد غير مستقلة في الأفعال، فحملُ تبنة كحمل جبل إن لم يُعِنِ الله الملك المتعال، وقد أمر سبحانه وتعالى بالإكثار من

(١) المشكاة: الكوة. اللسان (شكا).

(٢) البيت لابن المعتز، وهو في ديوانه ص٢١٩.

(٣) سلف تخريجه ص١٨٧ من هذا الجزء. وعبد القادر الرهاوي هو أبو محمد الحنبلي محدث الجزيرة، الحافظ الرحَّال الجوَّال، كان ثبتاً كثير السماع كثير التصنيف، توفي سنة (٦١٢هـ). السير ٢٢/ ٧١.

(٤) في (م): كذا قالوه.

ذكره فقال تعالى: ﴿فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَآءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾ [البقرة: ٢٠٠] وحيث لم يجب ذلك ـ كما هو معلوم ـ يحصل للناس تيسير. وقد سنَّ ﷺ بعض الأشياء ونفى الحرج بنفي وجوبها، وفي قوله ﷺ: «ليسأل أحدكم ربَّه حاجتَه كلَّها حتى شِسْع نعله»[1] وما روي أن الله تعالى أوحى إلى موسى عليه السلام: «يا موسى سلني حتى مِلح قِدْرك وشراك نعلك» ما يدفع عنك توهُّم عدم رعاية التعظيم في ذكره تعالى عند محقَّرات الأمور، وأيُّ فرقٍ عند المنصف بين ذكره سبحانه عندها وطلبِها منه، على أن العارف الجليل لا يقع بصره على شيء حقير: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ۝٣ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [الملك: ٣-٤].

نعم التسمية على الحرام والمكروه مما لا ينبغي، بل هي حرامٌ في الحرام لا كفرٌ على الصحيح، مكروهةٌ في المكروه. وقيل: مكروهةٌ فيهما إن لم يقصد استخفافاً، وإن قصده ـ والعياذ بالله تعالى ـ كفرَ مطلقاً، وهذا لا يضرُّ فيما قلناه كما لا يخفى.

وقد اضطرب الحديث هنا، فوقع في بعض الروايات: «لا يبدأ فيه بالحمد لله». وفي بعضها: «بحمد الله». وفي البعض: «أجذم». وفي أخرى: «أقطع». وفي خبرٍ: «كلُّ كلام». وفي أثرٍ: «يبدأ». وفي آخر: «يفتتح». وفي موضع وضع «الذكر» بدل «الحمد». إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتتبع. حتى قيل: إنه مضطرب سنداً ومتناً[2]، ولولا أنه في فضائل الأعمال ما اغتفر فيه ذلك، على أنه تقوَّى بالمتابعة معنًى أيضاً، والشهرة في دفع التعارض بين الروايات تغني عن التعرُّض للاستيفاء، واستحسن فيه أنَّ روايتي البسملة والحمدلة تعارضتا فسقط قيداهما، كما في مسألة التسبيع في الغسلات عند الشافعية[3]، ورجع للمعنى الأعم وهو إطلاق الذكر المراد منه إظهار صفة الكمال.

---

(١) أخرجه ابن حبان (٨٩٤)، من حديث أنس رضي الله عنه. شسع النعل: قبالتها الذي يشدّ إلى زمامها، والزمام: السير الذي يعقد فيه الشسع. اللسان: (شسع).

(٢) ينظر الحديث ورواياته في طبقات الشافعية ١/ ٥-٢٣. وذكر النووي في الأذكار ص١٤٩ بعض رواياته ثم قال: روينا هذه الألفاظ كلها في كتاب الأربعين للحافظ عبد القادر الرهاوي، وهو حديث حسن.

(٣) في (م): الشافعي.

وقيل: إن المراد في كلٍّ رواية الابتداء بأحدهما، أو بما يقوم مقامه ولو ذِكراً آخر، بقرينة تعبيره تارة بالبسملة وأخرى بالحمدلة، وطوراً بغيرهما.

ولا يَرِدُ على كلٍّ أنَّا نرى كثيراً من الأمور يبدأ فيه بما ورد في الحديث مع أنه لا يتمّ، ونرى كثيراً منها بالعكس؛ لأنَّا نقول: المراد من الحديث أن لا يكون معتبراً في الشرع، فهو معنى غير تام[1] وإن كان تامًّا حسًّا، فباسم الله تعالى تتمُّ معاني الأشياء، ومن مشكاة بسم الله الرحمن الرحيم تشرق على صفحات الأكوان أنوار البهاء:

ولـو جُلِّيَـتْ سِرًّا عـلـى أكْـمَـهٍ غـدا　　بَصِيراً ومنْ راووقِهَا[2] تَسْمَعُ الصُّمُّ

وَلَـو أنَّ رَكْبـاً يَـمَّـمُـوا تُـرْبَ أَرضِـهـا　　وفي الرَّكْبِ مَلْسُوعٌ لَـما ضَرَّه السُّمُّ

ولَوْ رَسَمَ الرَّاقِي حُرُوفَ اسمِها عَلَى　　جَـبِـيْـنِ مُـصـابٍ جُـنَّ أَبْـرَأَهُ الـرَّسـمُ

وفَـوقَ لـواءِ الـجَـيشِ لَـوْ رُقِـمَ اسْـمُـهـا　　لأسكَرَ مَنْ تحتَ اللِّوا ذلكَ الرَّقْمُ[3]

ولما افتتح سبحانه وتعالى كتابه بالبسملة، وهي نوع من الحمد، ناسب أن يردفها بالحمد الكلِّي الجامع لجميع أفراده، البالغ أقصى درجات الكمال، فقال جلَّ شأنه: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ وهو أول الفاتحة وآخر الدعوات الخاتمة، كما قال تعالى: ﴿وَءَاخِرُ دَعْوَىٰهُمْ أَنِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [يونس: ١٠].

كَـأَنَّ الـحُـبَّ دائِـرَةٌ بِـقَـلْـبِـي　　فَـأَوَّلُـهُ و آخِـرُهُ سَـواءُ

وقد قيل للجنيد قُدِّس سرُّه: ما النهاية؟ فقال: الرجوع إلى البداية.

وفيه أسرارٌ شتَّى، والحمد على المشهور: هو الثناء باللسان على الجميل، سواءٌ تعلَّق بالفضائل أم بالفواضل. قالوا: ولا بدَّ لتحقُّقه من خمسة أمور: محمودٌ به، ومحمودٌ عليه، وحامدٌ، ومحمودٌ، وما يدلُّ على اتصاف المحمود بصفة.

---

(١) في (م): غير تام معنى.

(٢) الراووق: المصفاة. اللسان (روق).

(٣) الأبيات لابن الفارض، وهي في ديوانه ص١٤١.

فالأول صفةٌ تُظهر اتِّصافَ الشيء بها على وجهٍ مخصوص، ويجب كونه صفةَ كمال ولو ادعاء؛ إذ المناط التعظيم، ولا فرق عند الإمام الرازي قُدِّس سرُّه بين كونه ثبوتيًا أو سلبيًا، متعدِّياً أو غير متعدٍّ، بل ولا بين كونه صادراً عن المحمود باختياره أو لا، كما قرَّره العلامة الدواني وصدرُ الأفاضل[1] في حواشي «التجريد»، و «المطالع»، وجزم به المحقق الملا خسرو[2]، وادَّعى أنه الأشهر، إلا أنَّ العلامة في «شرح التهذيب» نقل عن البعض وجوب كونه اختياريًا، واختاره كما في المحمود عليه، فكما لم يسمع الحمد على رشاقة القد وصباحة الخد، لم يسمع الحمد بهما، وعدمُ حمدِ اللؤلؤة كما يمكن كونه من جهةِ حالِ المحمود عليه يمكن كونه من جهة المحمود، فَجَعْلُه دليلاً على أحدهما فقط تحكُّم.

الثاني: ما يقع الثناء بإزائه ويقابله، بمعنى أنَّ المُثْنَى عليه لما اتَّصف به أظهرَ كمالَه، ولولاه لم يتحقَّق ذلك، فهو كالعلة الباعثة، وقد يكون الشيء الواحد محموداً به وعليه معاً؛ كأن رأى من ينعم أو يصلي فأظهر اتصافه بذلك، فهناك يتحقق الأمران لحيثيَّتين، ويجب أن يكون كمالاً على نحو ما سبق، وظاهر كلام الجمهور أنه أعمُّ من كونه فعلاً صادراً من المحمود، أو كيفية قائمة به، ويُفْهِم كلام الإمام اختيار الأول، واشترط أن يكون حصوله من المحمود باختياره.

واستشكل الحمد على صفاته تعالى الذاتية، سواء جُعلتْ عينَ ذاته أو زائدة عليها. وأُجيب بأن الحمد عليها بتنزيلها منزلة الاختياري لكون ذاته كافية فيها. أو بأن المراد بالفعل الاختياري: المنسوب إلى الفاعل المختار، سواء كان مختاراً فيه أو لا. وقيل: إنها صادرةٌ بالاختيار، بمعنى: إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، لا بمعنى صحة الفعل والترك، أو بمعناه والصفات صادرة بالاختيار، وسَبْقُه عليها ذاتي فلا يلزم حدوثها. وقيل: إنه بالنظر إلى حمد البشر، فالمراد ما جنسه اختياري، كما قيل في قيد اللسان.

---

(١) هو القاسم بن الحسين الخوارزمي النحوي، صنف: التجمير في شرح المفصل، والتوضيح، وبدائع الملح، وغيرها. توفي سنة (٦١٧هـ). معجم الأدباء ١٦/ ٢٣٨، وبغية الوعاة ٢/ ٢٥٢.

(٢) هو محمد بن فرامرز تلميذ الإمام سعد الدين التفتازاني، له العديد من المصنفات، توفي سنة (٨٨٥هـ) الفوائد البهية ص/ ١٨٤.

وأورد على الأول مع ما فيه، أنه إنما يحسن إذا كان المعتاد في الأفعال الاختيارية كون فاعلها مستقلًّا في إيجادها من غير احتياج إلى شيءٍ آخرَ من آلةٍ وغيرها، ليظهر استقامة التنزيل[١]، وليس كذلك، فإنَّ العمل الاختياريَّ يحتاج إلى العلم والقدرة، والكثير إلى آلة وأسباب.

وعلى الثاني أنه خلافُ المتبادر.

وعلى الثالث: أنَّ هذا المعنى ادَّعاه الحكماء حين قالوا بقِدَم العالم للإيجاب، فلزمهم أن لا يكون لموجده إرادة، وقالوا: إنَّ صدق الشرطية لا يقتضي وجود مقدّمها ولا عدمه؛ فمقَدَّم الأولى بالنسبة إلى وجود العالم دائم الوقوع، ومقدّم الثانية دائم اللاوقوع، ولهذا أطلق عليه الصانع وهو من له الإرادة، وهو صرحٌ ممرَّد من قوارير؛ لأن ما بالإرادة يصحُّ وجوده بالنظر إلى ذات الفاعل، فإن أُريد بالدوام: الدوامُ مع صحة وقوع النقيض، فهو مخالفٌ لما صرَّحوا به من إيجاب العالم بحيث لا يصحُّ عدم وقوعه منه، وإن أُريد مع امتناع الوقوع، فليس هناك من الإرادة إلا لفظها، ومتعلَّقُها لا محيص عن حدوثه، والعالم عندهم قديم، واختيار الشق الأول ثم القول بأن الصادر عن الموجب بالذات ليس واجباً كذلك، بل ممكنٌ بذاته، والقِدَم زمانيٌّ لا ذاتي، وصحةُ وقوع النقيض لا يقتضي الوقوع إذا أحجم القلم عنه، إنما يظهر في العالم، ويبقى ما نحن فيه من الصفات، ولا أُقدمُ على إطلاق القول بإمكانها لاحتياجها للذات واستنادها إليها.

وعلى الرابع أنَّ اتِّصاف الصفات بالصدور لو انشرحت لتوجيهه الصدور يبقي الإشكال في صفة القدرة، ولا قدرة لدعوى صدورها بالاختيار، وإلا لزم تقدُّم الشيء على نفسه فلا حسم.

وعلى الخامس: أنَّ هاتيك الصفات مقدَّسة عن أن تشترك[٢] مع صفة البشر في جنس، وأين الأزليُّ من الزائل؟ على أنه ـ على ما فيه ـ خلاف المنساق إلى الذهن.

---

(١) يعني ليظهر استقامة تشبيه الصفات الذاتية بها وتنزيلها منزلتها. حاشية الشهاب ١/ ٧٣-٧٤.
(٢) في (م): تشرك.

ولكثرة القال[1] والقيل لم يشترط بعضهم في المحمود عليه أن يكون اختياريًا؛ لأنه الباعث على الحمد، وأيُّ مانع من أن لا يكون كذلك؟ ومن ذلك: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحۡمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩] و:

عِنْدَ الصَّباحِ يَحْمَدُ القَوْمُ السُّرَى[2]

وجاورته فما حمدت جواره.

والصَّبرُ يُحْمَدُ في المَواطِنِ كُلِّها ... إلا عليكَ فإنَّهُ مَذْمُومُ[3]

والحقُّ الحقيق بالاتباع أنَّ الحمد اللغويَّ لا يكون إلا على الأفعال الاختيارية، والحمد على الصفات الذاتية إما لغويٌّ راجعٌ لما يترتب عليها من الآثار الاختيارية، أو عرفيٌّ ولا ضرر في تعلُّقه بها، وما ذُكر من الأمثلة ونحوها فالحمد فيها مجازٌ عن الرضا، ويقال في الآية زيادة عليه: إنَّ «محموداً» حالٌ من الضمير المنصوب، أو نعتٌ لمقاماً، والمعنى: محموداً فيه النبيُّ لشفاعته، أو اللهُ تعالى لتفضُّله عليه بالإذن، وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيقه.

والثالث: وهو من يتحقَّق منه الحمد، وشرطه أن يكون معظِّماً بثنائه للمحمود ظاهراً وباطناً، كما حققه الصدر، نعم لا يلزم اعتقاد اتِّصاف المحمود بالجميل عند المحققين، بل الشرط عدم اقترانه بشوب[4] تحقير، فيدخل الوصف بما قطع بانتفائه، ولا يناقضه - كما قال الدواني - توجيه الشريف اشتراط التعظيمين بأنه إذا عري عن مطابقة الاعتقاد لم يكن حمداً بل سخرية؛ لأنه أراد بالاعتقاد لازمه وهو إنشاء التعظيم، لا معناه الحقيقي، فإنَّ الحمد قد يكون إنشائياً ولا معنى لمطابقة الاعتقاد فيه؛ لأن ما لا يتعلَّق به الاعتقاد لا يوصف حقيقة بمطابقته؛ إذ المتبادر

---

(١) في (م): المقال.
(٢) الرجز للجُمَيْح كما في مجمع الأمثال ٢/ ٤٢، والمستقصى ٢/ ١٦٨، ونسب لخالد ﷺ كما في مجمع الأمثال ٢/ ٣، ونسبه المرزباني في معجم الشعراء ص٤٠٧ لمحمد بن دكين، وقال أبو عبيد في الأمثال ص٢٣١: يقال إنه للأغلب العجلي، ويقال: لغيره. وقال: معناه أنهم يدأبون في ليلهم بالسهر، فإذا أصبحوا وقد طووا البُعد، حمدوا ذلك حينئذ.
(٣) البيت لمحمد بن عبيد الله العتبي كما في الكامل للمبرد ٢/ ٥٥٥، والعقد الفريد ٣/ ٢٦١.
(٤) في (م): ثبوت.

منها الاتحاد في الإيجاب والسلب، أو ما يستلزمه، أو يؤول إليه، وذا لا يوجد إلا في القضايا، ولذا لا تسمع أحداً يقول: إن التصور يطابقه، بل لو قال قائل: إن مفهوم: اضرب، يطابق الاعتقاد، ضرب عنه صفحاً، وربما نُسب لما يكره، وحملُ المطابقة على هذا أقربُ من التزام اتصاف التصورات بالمطابقة واللامطابقة؛ إذ ليس فيه سوى ذكر الملزوم وإرادة اللازم، مع أنَّ أهل العرف العام قد يطلقون الاعتقاد بهذا المعنى فيقولون: فلانٌ له اعتقادٌ في فلان. ويريدون ما أردنا، ولا بُعدَ فيه؛ لأن الناس يَعدُّون الوصف بالجميل المعلوم الانتفاء، إذا كان كذلك، مدحاً وحمداً، كما في كثير من القصائد.

وأما الجواب بأن الواصف يعتقد الاتصاف، وبأن المراد معانٍ مجازيةٌ واتصافُ المنعوت بها معتقد، فيردُّه أنَّ الأول خلاف البديهة، والثاني خلاف الواقع.

والجواب عن الأول بأنه لو كان خلاف البديهة لم يقصد العقلاء إفادته، ولم يكن اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي، وعن الثاني بأنه لو كان خلاف الواقع لما كانَ مستعملاً في معناه المجازي، فيلزم أن لا يكون ذلك الكلام حقيقةً ولا مجازاً = كلام نشأ من ضيق الصدر؛ إذ لا يلزم من عدم اعتقاد المدلول أن لا يكون الكلام مستعملاً فيه، فالأخبار الغير المعتقدة كقول السُّنِّي الخفيِّ حالُه: العبد خالقٌ لأفعاله. مستعمَل في حقيقته غير معتقد، بل جميع الأكاذيب التي يعتمدها أهلها كذلك.

ثم إنَّ المجيب حمل أن الأول خلاف البديهة، على أن مضمون تلك الأخبار خلافها، وفرّع عليه أنه يلزم أن لا يقصد العقلاء إفادته، ويردُ عليه المنع، فإنَّ الأكاذيب التي يعتمدها العاقل قد تخالف البديهة مع قصد إفادتها لغرض ما؛ كالتغليط أو التنكيث[1] أو الامتحان أو التخييل[2]، كما في كثيرٍ من القضايا، حتى قال بعض المحققين: لا يلزم أن يكون ذلك الكلام حقيقة ولا مجازاً، وفيه تأمل.

الرابع: المحمود، وقد علمت ما يشترط فيه.

---

(١) في (م): التنكيت.

(٢) في (م): للتخيل.

الخامس: وهو ذِكرُ ما يدلُّ على اتصاف المحمود بالمحمودية، وقد اشتهر تقييده باللسان وأريد به جارحة النطق، ولما كان الواقع كون آلة التكلم في الغالب هي تلك الجارحة، خصُّوه بها، فلو فقد إنسانٌ لسانه، فأثنى بحروفه الشفوية، أو خُلق النطقُ في بعض جوارحه فأثنى به ـ كما شوهد في مقطوع جميع اللسان ـ فهو حمد. وقضيةُ التقييد أن لا يكون الصادر عمَّن لا جارحة له حمداً، وقد قال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: ٤٤]. وأما حَمْدُ الله تعالى نفسِه نفسَه مثلاً، فذهب الأكثر إلى أنه إخبارٌ باستحقاق الحمد وأمرٌ به، أو مقولٌ على ألسنة العباد، أو مجازٌ عن إظهار الصفات الكمالية الذي هو الغاية القصوى من الحمد، ومال السيد إلى الأخير.

وقال الدواني: كون الحمد في حقِّه سبحانه مجازاً بعيدٌ عن قاعدة أهل الحق من إثبات الكلام له حقيقة، والقول مساوقٌ للكلام، فالأظهر أنَّ الحصر في اللسان إضافيٌّ لمقابلة الجنان والأركان، والمراد الأمر الذي مصدره اللسان غالباً، أو هو قيد غالبيٌّ يسوغ الاستعمال فيه، واللفظ قد يكون موضوعاً في أصل اللغة لعامٍّ ويشتهر في بعضٍ مخصوصٍ بحيث يصير فيه حقيقة عرفية، وسبب الاشتهار إما كثرة تداول ذلك الفرد كما في الدابة، وإما عدم الاطلاع على فردٍ آخر، فيستعمله أهل اللسان في ذلك الفرد، حتى إذا استمرَّ ولم يُطَّلَع على إطلاقه على فرد آخر ظُنَّ أنه موضوعٌ لخصوصه، كما في الميزان، فإنه في الأصل موضوعٌ لآلة الوزن، ثم من لم يطَّلع إلا على ما له لسان وعمود ربما يجزم بأنه موضوع له فقط، ولا يدري أنَّ وراء ذلك موازين[1]، ومثل هذا يجري في كثيرٍ من الألفاظ.

والأمرُ في المشتقات لا يكاد يخفى على من له أدنى فطنة؛ لظهوره بالرجوع إلى قاعدة الاشتقاق، وفي غيرها ربما يشتبه على الجماهير، وبذلك يفوت كثيرٌ من حقائق الكتاب والسنة، فإنَّ أكثرهما واردٌ على أصل اللغة، وعلى ذلك فَقِسِ الحمد، فإنَّ حقيقته عندهم إظهارُ صفات الكمال، ولما كان الإظهار القوليُّ أظهَرَ أفرادِه وأشهرَها عند العامة، شاع استعمال لفظ الحمد فيه، حتى صار كأنه مجازٌ في غيره، مع أنه بحسب الأصل أعمُّ، بل الإظهار الفعلي أقوى وأتمُّ، فهو بهذا الاسم أليق وأولى، كما هو شأن القول بالتشكيك.

---

(١) في هامش الأصل و(م): كموازين المياه وغيرها من موازين الحكمة. اهـ منه.

وفرَّقوا بين الحمد والمدح بأمور:

أحدها: أنَّ الحمد يختصُّ بالثناء على الفعل الاختياري لذوي العلم، والمدحَ يكون في الاختياري وغيره ولذوي العلم وغيرهم، كما يقال: مدحت اللؤلؤة على صفائها.

وثانيها وثالثها: أنَّ الحمد يُشترط صدوره عن علمٍ لا ظنّ، وأن تكون الصفاتُ المحمودةُ صفات كمال، والمدح قد يكون عن ظنٍّ وبصفة مستحسنة، وإن كان فيها نقص ما.

ورابعها: أنَّ في الحمد من التعظيم والفخامة ما ليس في المدح، وهو أخصُّ بالعقلاء والعظماء، وأكثرُ إطلاقاً على الله تعالى.

وخامسها: أنَّ الحمدَ إخبارٌ عن محاسن الغير مع المحبة والإجلال، والمدحَ إخبارٌ عن المحاسن، ولذا كان الحمد إخباراً يتضمَّن إنشاءً، والمدحُ خبراً محضاً.

وسادسها: أنَّ الحمدَ مأمورٌ به مطلقاً، ففي الأثر: «من لم يحمد الناس لم يحمد الله»[١] والمدح ليس كذلك: «احثوا في وجوه المداحين التراب»[٢].

ويشعر كلام الزمخشري في «الكشاف» و«الفائق»[٣] بترادفهما؛ ففي الأول: أنهما أخوان، وجعل فيه نقيض المدح ـ أعني الذم ـ نقيضاً للحمد. وفي الثاني: الحمد المدح والوصف بالجميل. فالمدح عنده مخصوص بالاختياري، وتأول المدح بالجمال وصباحة الوجه.

واحتمالُ أن يراد من الأخوين: ما يكون بينهما اشتقاقٌ كبيرٌ بأن يشتركا في الحروف الأصول من غير ترتيب؛ كجَبَذ وجَذَب، وأنَّ الأدباء يُجوِّزون التعريف بالأعمِّ، والنقيض هناك بالمعنى اللغوي، ويجوز أن يكون شيءٌ واحدٌ نقيضاً لشيئين بينهما عموم وخصوصٌ بهذا المعنى = لا ينفي ما قلناه، بل إذا أنصفتَ تكاد تجزم

---

(١) ذكره بهذا اللفظ الرازي في التفسير١/ ٢١٨-٢١٩، و أخرجه أحمد (٧٥٠٤)، من حديث أبي هريرة ﷺ، بلفظ: «مَنْ لم يشكر الناس لم يشكر الله عز وجل».

(٢) أخرجه أحمد (٢٣٨٢٤) من حديث المقداد بن الأسود ﷺ.

(٣) الكشاف ١/ ٤٦، والفائق ١/ ٣١٤.

بأن الزمخشريَّ قائلٌ بالترادف، ولا تستفزَّك هذه الاحتمالات؛ لأنها كسرابٍ بقِيعةٍ، نعم هذا القول بعيدٌ منه، وهو شيخ العربية وفتاها، فالحقُّ الذي لاينبغي العدول عنه أنَّ المدح يكون على غير الاختياري، وكأنه لذلك لم يقل عزَّ شأنه: المدح لله ـ كما قالوا ـ إظهاراً لأن الله تعالى فاعلٌ مختارٌ، وفي ذلك من الترغيب والترهيب المناسِبَين لمقام البعثة والتبليغ ما لا يخفى.

وأما الشكر: فهو أيضاً مغايرٌ للحمد، إلا أن بعضهم خصَّه بالعمل، والحمدَ بالقول. وبعضٌ جعله على النعم الظاهرة، والآخر على النعم الباطنة. وادَّعى آخرون اختصاصه بفعل اللسان، كالحمد في المشهور، إلا أنه على النعمة، وإليه يشير كلام الراغب[1]، والمعروف أنه ما كان في مقابلتها قولاً باللسان، وعملاً وخدمةً بالأركان، واعتقاداً ومحبَّة بالجنان، وقول الطيبي: إنَّ هذا عرفُ أهل الأصول؛ فإنهم يقولون: شكرُ المنعم واجبٌ. ويريدون منه وجوب العبادة وهي لا تتمُّ إلا بهذه الثلاثة، وإلا فالشكر اللغويُّ ليس إلا باللسان، غيرُ طيب، فإنَّ ظاهر الكتاب والسنة إطلاق الشكر على غير اللسان، قال تعالى: ﴿ٱعْمَلُوٓا۟ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكْرًا﴾ [سبأ: ١٣].

وروى الطبراني[2] عن النواس بن سمعان أنَّ ناقة رسول الله ﷺ الجدعاء سرقت، فقال: «لئن ردَّها الله تعالى عليَّ لأشكرنَّ ربي». فلمَّا رُدَّتْ قال: «الحمد لله» فانتظَروا هل يُحْدِثُ صوماً أو صلاة، فظنوا أنه نسي فقالوا له، فقال: «ألم أقل الحمد لله؟!». فلو لم يفهموا ﷺ إطلاق الشكر على العمل لم ينتظروه.

وزاد بعضهم في أقسام الشكر رابعاً، وهو شكر الله تعالى بالله، فلا يشكره حقَّ شكره إلا هو، ذكره صاحب «التجريد» وأنشد:

وَشُكْرِي ذَوِي الإِحْسَانِ بالقَلْبِ تَارَةً ... وبالقَوْلِ أُخْرَى ثُمَّ بالعَمَلِ الأَسْنَى

وَشُكْرِي لربِّي لا بِقَلْبِي وطاعَتِي ... وَلابِلِسَانِي بَلْ بِه شُكْرُنا عَنَّا

(١) في هامش الأصل و(م): قال: الشكر هو الثناء على المحسن. اهـ منه. وينظر المفردات (حمد) و(شكر).

(٢) المعجم الأوسط(١٠٧٥)، وضعفه السيوطي في الدر المنثور ١/ ١١. وجاء في هامش الأصل و(م): والحديث الآتي أيضاً فيه دلالة على هذا فانهم. اهـ منه.

والذي أطبق عليه الناس التثليث، وعلى كلِّ حالٍ بينه وبين الحمد عمومٌ وخصوصٌ من وجه، والحمد أقوى شعبة؛ لأنَّ حقيقته إشاعةُ النعمة والكشفُ عنها، كما أن كفرانها إخفاؤها وسترها، وتلك بالقول أتمُّ؛ لأن الاعتقاد أمرٌ خفيٌّ في نفسه، وعملُ الجوارح وإن كان ظاهراً إلا أنه يحتمل خلاف ما قصد به، وكم فُرِّق بين حمدت الله وشكرته ومجَّدته وعظَّمته، وبين أفعال العبادة، وهي كلها موافقة للعادة، ولسان الحال أنطقُ من لسان المقال أمرٌ ادِّعائيٌّ كما هو المعروف في أمثاله، ولهذا قال ﷺ فيما رواه ابن عمرو[1] ﵄: «الحمد رأس الشكر، ما شكر الله تعالى عبد لا يحمده»[2]. وهو وإن كان فيه انقطاع إلا أن له شاهداً يتقوَّى[3] به، وإن كان مثله.

فحيث كان النطق يجلِّي كل مشتبِهٍ، وكان الحمد أظهر الأنواع وأشهرها، حتى إذا فُقِدَ كان ما عداه بمنزلة العدم، شبَّهه ﷺ بالرأس الذي هو أظهرُ الأعضاء وأعلاها، والأصل لها والعمدة في بقائها، وكأنه لهذا أتى به الربُّ سبحانه ليكون الرأس للرئيس، ويفتتح النفيس بالنفيس، أو لأنه لو قال جل شأنه: الشكر لله. كان ثناءً عليه تعالى بسبب إنعامٍ وصل الى ذلك القائل، والحمد لله ليس كذلك، فهو أعلى كعباً وأظهر عبودية.

ويمكن أن يقال: إن الشكر على الإعطاء، وهو متناهٍ، والحمد يكون على المنع وهو غير متناه، فالابتداء بشكرِ دفعِ البلاء الذي لانهاية له على جانبٍ من الحسن لانهاية له، ودفعُ الضرِّ أهمُّ من جلب النفع، فتقديمه أحرى.

وأيضاً مورد الحمد في المشهور خاصٌّ ومتعلَّقه عام، والشكر بالعكس مورداً

---

(١) في الأصل و(م): عمر، والمثبت هو الصواب.

(٢) أخرجه عبد الرزاق (١٩٥٧٤) من طريق قتادة عن ابن عمرو ﵄ مرفوعاً، وقتادة لم يسمع من عبد الله بن عمرو. ينظر مراسيل ابن أبي حاتم ص١٣٩، والتهذيب ٣/ ٤٣٠، وتخريج أحاديث الكشاف لابن حجر ص٢.

(٣) في هامش الأصل و(م): فعن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «إن إبراهيم سأل ربه فقال: يا ربِّ! ما جزاء من حمدك؟ قال: الحمد مفتاح الشكر، والشكر يعرج به إلى ربِّ العرش ربِّ العالمين. قال: فما جزاء مَنْ سبَّحك؟ قال: لا يعلم تأويل التسبيح إلا ربُّ العالمين». اهـ منه. وهذا الحديث أخرجه ابن عساكر ٦/ ٢٤٢.

ومتعلقاً، ففي إيراده دونه إشارة قدسية ونكتة على ذوي الكثرة خفية، وإلى الله ترجع الأمور.

وكأنه لمراعاة هذه الإشارةلم يأت بالتسبيح، مع أنه مقدَّم على التحميد؛ إذ يقال: سبحان الله والحمد لله. على أن التسبيح داخلٌ في التحميد دون العكس، فإنَّ الأول يدلُّ على كونه سبحانه وتعالى مبرَّاً في ذاته وصفاته عن النقائص، والثاني يشير إلى كونه محسناً إلى العباد، ولا يكون محسناً إليهم إلا إذا كان عالماً قادراً غنيًّا؛ ليعلم مواقع الحاجات، فيقدر على تحصيل ما يحتاجون إليه، ولا يشغله حاجةُ نفسه عن حاجة غيره، وإن أبيت ـ ولا أظن ـ قلنا: كل تسبيح حمد، وليس كلّ حمد تسبيحاً؛ لأنَّ التسبيح يكون بالصفات السلبية فحسب، والحمد بها وبالثبوتية على ما سلف، فهو أعمُّ منه بذلك الاعتبار[1]، فافتتح به؛ لأنه لجمعيَّته وشموله أوفقُ بحال القرآن، وتقديم التسبيح هناك لغرض آخر، ولكل مقامٍ مقال.

والتعريف هنا للجنس، ومعناه الإشارة إلى ما يعرفه كلُّ أحدٍ من أنَّ الحمد ما هو مثله في قول لبيد يصف العير وأُتنه:

وأَرْسَلَهَا العِراكَ ولَم يَذُدْهَا ... وَلَم يُشْفِقْ عَلَى نَغَص الدِّخَال[2]

وعليه جمعٌ منهم الزمخشري حتى قال: والاستغراق الذي يتوهَّمه كثيرٌ من الناس وَهْمٌ[3]. وقد صار هذا معترك الأفهام، ومزدحم أفكار العلماء الأعلام،

---

(١) في هامش الأصل و(م): فعن محمد بن النضر قال: قال آدم عليه السلام: يا ربِّ شغلتني بكسب يدي، فعلمني شيئاً فيه مجامع الحمد والتسبيح، فأوحى الله تعالى إليه: إذا أصبحت فقل ثلاثاً، وإذا أمسيت فقل ثلاثاً: الحمد لله رب العالمين حمداً يوافي نعمه ويكافئ مزيده، فذلك مجامع الحمد والتسبيح. اهـ منه.

(٢) البيت للبيد، وهو في ديوانه ص٨٦، والكتاب ١/ ٣٧٢، وأساس البلاغة (نغص). قال الأعلم في شرح شواهد الكتاب ص٢٣٠: وصف إبلاً أوردها الماء مزدحمة، والعراك: الازدحام، والدخال: أن يدخل القوي بين ضعيفين، أو الضعيف بين قويين، فيتنغص عليه شربه. والشاهد فيه ـ كما ذكر الزمخشري في الكشاف ١/ ٤٩ ـ أن التعريف في «الحمد» هو نحو التعريف في: أرسلها العراك، وهو تعريف الجنس. وقال الجرجاني في حاشيته على الكشاف: والعراك إما حال، وإما مصدر وناصبه حال، أي تعترك العراك.

(٣) الكشاف ١/ ٥٠.

فقيل: إنه مبنيٌّ على مسألة خلق الأفعال[1]، فإنَّ أفعال العباد لما كانت مخلوقة لهم عند المعتزلة، كانت المحامد عليها راجعة إليهم، فلايصحُّ تخصيص المحامد كلِّها به تعالى.

ورُدَّ بأنَّ اختصاص الجنس يستلزم اختصاص أفراده أيضاً؛ إذ لو وُجد فردٌ منه لغيره، ثبت الجنس له في ضمنه، وصحَّ هذا عندهم؛ لأن الأفعال الحسنة التي يستحقُّ بها الحمد إنما هي بإقدار الله تعالى وتمكينه، فبهذا الاعتبار يرجع الأمر إليه كله، وأما حمد غيره فاعتدادٌ بأنَّ النعمة جرت على يده.

وقيل: إنه جعل الجنس في المقام الخطابي منصرفاً إلى الكامل، كأنه كل الحقيقة.

ورُدَّ بأنه يجوز في الاستغراق أيضاً بأن يجعل ماعدا محامده كالعدم، فلا فرق بين اختصاص الجنس والاستغراق في منافاتهما ظاهراً لمذهبه ودفعهما بالعناية.

وقيل: مبناه على أنَّ المصادر نائبةٌ منابَ الأفعال، وهي لاتعدو دلالتها عن الحقيقة إلى الاستغراق.

ورُدَّ بأنَّ ذلك لاينافي قصدَ الاستغراق بمعونة القرائن.

وقيل: إنما اختاره بناءً على أنه المتبادر الشائع، لاسيَّما في المصادر وعند خفاء القرائن.

ورُدَّ بأنَّ المُحلَّى بلام الجنس في المقامات الخطابية، يتبادر منه الاستغراق، وهو الشائع هناك مطلقاً، وأيُّ مقامٍ أولى بملاحظة الشمول والاستغراق من مقام تخصيص الحمد به سبحانه تعظيماً، فقرينة الاستغراق كنارٍ على علم. فالحقُّ أنَّ سبب الاختيار هو أنَّ اختصاصَ الجنس مستفادٌ من جوهر الكلام، ومستلزِمٌ لاختصاص جميع الأفراد، فلا حاجة في تأدية المقصود من إثبات الحمد له تعالى، وانتفائه عن غيره، إلى أن يلاحظ بمعونة الأمور الخارجية، بل نقول: على ما اختاره يكون اختصاص الأفراد بطريقٍ برهانيٍّ، فيكون أقوى من إثباته ابتداء.

---

(١) في(م): الأعمال.

وفيه أنَّ فهمَ اختصاص الجنس من جوهر الكلام يدلُّ على سرعته، وهو معنى التبادر، وقد ردَّه، وأيضاً إذا كان الاختصاص بطريقٍ برهانيٍّ فلا شبهة في خفائه، فأين النار وأين العَلم؟! وقيل غير ذلك.

ولا يبعد أن يقال: إنَّ اختيار الزمخشري كونَ التعريف للجنس وكونَ القول بالاستغراق وهمٌ، لايبعد أن يكون رعاية لنَزغة اعتزالية، وأن يكون لنكتةٍ عربية؛ لأنه جعل أصلَ المعنى: نحمد الله حمداً، وزعم أنَّ: «إياك نعبد وإياك نستعين»، بيانٌ لحمدهم، كأنه قيل: كيف تحمدوني؟ فقيل: إياك نعبد، ثم سئل وأجاب.

فقيل في توجيه ذلك: إنه لمَّا كان معناه: نحمد الله حمداً، كان إخباراً عن ثبوت حمدٍ غير معيَّن من المتكلِّم له تعالى، على أنَّ المصدر للعدد، فاتَّجه أن يقال: كيف تحمدونه؟ أي: بيِّنوا كيفية حمدكم فإنها غيرُ معلومة، فبيَّن بقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ إلخ، أي: نقول هذه الكلمات، ونحمده بهذا الحمد، فورد السؤال عن التعريف؛ لأن المناسب للإبهام ثم البيان التنكيرُ. وأجاب أنه لتعريف الجنس من حيث وجوده في فردٍ غير معيَّن، ولذا بُيِّن.

وقيل: لما كان المعنى: نحمد حمداً، كان المصدر للتأكيد، فيكون دالًّا على الحقيقة من غير دلالة على الفردية، والسؤال المقدَّر عن كيفية صدور تلك الحقيقة. والجواب: أنَّا نحمد حمداً مقارناً لفعل الجوارح وفعل القلب، ولا نقتصر على مجرَّد القول.

ثم أورد بأنه يكفي لإفادة هذا المصدرُ المنكَّر، فما فائدة التعريف؟

فأجاب: بأنه تعريفٌ للجنس للإشارة إلى الماهية المعلومة للمخاطب من حيث هي. وعلى هذين التوجيهين يكون اختياره الجنسَ ومنعُهُ الاستغراقَ لرعاية مذهبه، والاختصاصُ على الأول اختصاص الفرد، وعلى الثاني اختصاص الجنس باعتبار الكمال. ولا يخفى سقوط اعتراض السعد حينئذٍ بأنَّ الاختصاصين متلازمان، وكلٌّ منهما مخالفٌ لمذهبه ظاهراً موافقٌ له تأويلاً، فلا يكون رعايةُ المذهب موجباً لاختيار الجنس دون الاستغراق. ولا يَرِدُ ما أورد السيد على الثاني، من أنه كما يجوز الحمل على الجنس باعتبار الكمال على مذهبه، يجوز الحمل على

الاستغراق باعتبار تنزيل محامد غيره منزلة العدم؛ لأنَّ فيه تطويل المسافة والالتجاء إلى معونة المقام من غير حاجة.

وقيل: حاصل الجواب عن كيفية صدور تلك الحقيقة بتخصيص العبادة المشتملة على الحمد وغيره؛ لأنَّ انضمام غيره معه نوعُ بيانٍ لكيفيَّته، أي: حالُ حمدنا أنَّا نجمعه بسائر عبادات الجوارح والاستعانة في المهمَّات، ونخص مجموعَها بك، وتقدير السؤال والجواب بحاله، وحينئذٍ لا يصحُّ أن يكون الاختيار للرعاية لأنَّ الاختصاصين متلازمان، بل لأنَّ الحمد مصدرٌ سادٌّ مسدَّ الفعل، وهو لا يدلُّ إلا على الحقيقة، فكذا ما ينوب منابه وإن كان معرفةً ليصح بيانه بإياك نعبد، والحمل على الاستغراق يبطل النيابة؛ إذ يصير الكلام مسوقاً لبيان العموم ولا يصح البيان.

وهذا الاختيار مستفادٌ من جَعْلِ إياك نعبد بياناً لحمدهم، ولعلَّ الذي دعاه إليه تركُ العاطف، فظنَّ أنه لذلك لايكون إلا بياناً، وهو من التعكيس؛ لأنَّ جعل الصدر متبوعاً للعجز أولى من العكس، فالمحققون المحقُّون على تعميم الحمد، وأنَّ الفصل[1] لأنَّ الكلام الأول جارٍ على المدح للغائب بسبب استحقاقه كلَّ الحمد، والثاني جارٍ على الحكاية عن نفس الحامد وبيان أحواله بين يدي الباطن والظاهر والأول والآخر، فترك العطف للتفرقة بين الحالتين لا للبيان، ويدلُّ على ذلك أنَّ حسن[2] الالتفات أن يكون النقل من إحدى الصيغتين إلى الأخرى في سياق واحد لمعلوم واحد، ولا بيان له على البيان، على أنَّ جعل «إياك نعبد» بياناً ربما يناقضُ ما ادَّعاه من أنَّ الشكر بالقلب والجوارح واللسان، والحمدَ بالأخير؛ لأنَّ العبادة تكون بها كلها، فيلزم أن يكون الحمد كذلك.

وأيضاً الذهاب إلى فسحة الالتفات، والقول بأنَّ قوله: «الحمد» إلخ، واردٌ على الشكر اللساني، و«إياك نعبد» مشعرٌ بالشكر بالجوارح، و«إياك نستعين» مؤذنٌ بالشكر القلبي، أولى من الفرار إلى مضيق القول بالبيان.

وأيضاً في تعقيب هذه الصفات للحمد إشعارٌ بأنَّ استحقاقه له لاتِّصافه بها، وقد تقرَّر أنَّ في اقتران الوصف المناسب بالحكم إشعاراً بالعلِّيَّة، وهاهنا الصفات

---

(١) في هامش الأصل: وهو ترك العطف.

(٢) في (م): أحسن.

بأسرها تضمَّنتِ العموم، فينبغي أن يكون العموم في الحمد أيضاً؛ لأنَّ الشكر يقتضي المنعِم والمنعَمَ عليه والنعمة؛ فالمنعِم هو الله تعالى، والاسم الأعظم جامعٌ لمعاني الأسماء الحسنى ما عُلم منها وما لم يعلم، والمنعَم عليه العالَمون، وقد اشتمل على كلِّ جنسٍ مما سمِّي به، وموجب النعم الرحمن الرحيم، وقد استوعب ما استوعب، فإذن لا يستدعي تخصيصُ الحكم بالبعض سوى التحكم أو التوهم.

هذا وأنا لو خُلِّيتُ وطبعي لا أمنع أن تكون أل للحقيقة من حيث هي، كما في قولهم: الرجل خيرٌ من المرأة، أوْ لها من حيث وجودها في فردٍ غير معين، كما في: ادخل السوق، أوْ لها في جميع الأفراد، وهو الاستغراق كما في: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢].

والقول بأنَّ هذا المقام آبٍ عن الاستغراق لأنَّ اختصاص حقيقة الحمد به تعالى أبلغ من اختصاص أفرادها جمعاً وفرادى؛ لاستلزام الأول الثاني، وسلوكُ طريقة البرهان أقضى لحقِّ البلاغة. وأيضاً أصل الكلام: نحمد الله تعالى حمداً، وحَمْدُنا بعضٌ لا كلّ، وفي اختصاص الجنس إشعارٌ بأنَّ حمدَ كلِّ حامدٍ لكلِّ محمود حمدٌ لله تعالى على الحقيقة؛ لأنه إنما حَمِدَه على الصفات الكمالية المفاضة عليه من الفيَّاض الحق جلَّ وعلا، فهو فعلُه على الحقيقة، والحمد على الفعل الجميل، والمعتزليُّ ـ وإن قال بالاستقلال ـ لا يمنع أنَّ الإقدار والتمكين منه تعالى، فيمكنه من هذا الوجه أن يعمم عند المقتضي له، وقد صرَّح بهذا الزمخشريُّ أول التغابن، فقال في قوله تعالى: ﴿لَهُ ٱلْمُلْكُ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ﴾ [التغابن: ١]: قدَّم الظرفان ليدلَّ بتقديمهما على معنى اختصاص الملك والحمد بالله تعالى، ثم قال: وأمَّا حَمْدُ غيره فاعتدادٌ بأنَّ نعمة الله تعالى جرت على يده[1]. وقد يقال أيضاً على أصله: إن الحمد المستغرق لا يجوز أن يختصَّ، بل الحمد الحقيقي الكامل الذي يقتضيه إجراء هذه الصفات، فاللام للحقيقة ويراد أكمل أنواعها، فهو من باب: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَـٰبُ﴾ [البقرة: ٢]، و: حاتم الجود؛ لأنه الذي يحقُّ أن يطلق عليه الحقيقة حتى كأنه كلها، لا لأنها للاستغراق في المقام الخطابي، وتنزيل غير ذلك منزلة العدم فإنه تطويل للمسافة مع قِصَرِها = كلامٌ[2]

(١) الكشاف ٤/ ١١٢-١١٣.

(٢) قوله: كلام...، هو خبر قوله: والقول بأن هذا المقام...

لا أقبله وإن جلَّ قائله، ويعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال، كيف ومن سنَّة الله تعالى التي لا تبديل لها إجراءُ الكلام على سبيل الخطابة وإن كان برهانيًّا، فهي أكثر تأثيراً في النفوس وأنفع لعوامِّ الناس، كما سيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى عند قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ﴾ [النحل: ١٢٥]، فالتحرز عن الاستغراق احترازاً عن المقام الخطابي ذهولٌ عن مغزى[1] كلام الله تعالى.

ثم لمَّا كان المقام مقتضياً لدقائق النعم وروافدها لم يكن تنزيل الحمد الغير الكامل منزلةَ العدم من مقتضيات المقام.

وتصريح الزمخشريِّ في التغابن بالتعميم ممنوعٌ؛ للتفرقة بين استغراق أفراد الحمد الخارجية والذهنية، الحقيقية والمجازية، الكاملة وغير الكاملة، وبين اختصاص حقيقة الحمد كما يشعر به قوله، وذلك لأنَّ الملك على الحقيقة له وكذلك الحمد؛ فكما أنه لا يُنْفَى الملك عن غيره مطلقاً، فكذلك لا يُنْفَى الحمد عنه؛ فإنَّ من أصل المعتزلة أنَّ نعمة الله تعالى جاريةٌ على يد العبد، لكنه موجدٌ لإنعامه، فله حمدٌ يليق بإيجاده، ولله تعالى حمدٌ يليق بتمكينه وإفاضته، وهو الحمد الكامل المختصُّ به عزَّ شأنه لا ذاك، وفي «الكشاف»[2] ما يؤيد ما قلناه لمن أمعن النظر.

وأما حديثُ أن اختصاص حقيقة الحمد أبلغ من اختصاص الأفراد لاستلزام الأول الثاني، فيجاب عنه: بأنَّ اختصاص الأفراد الخارجية والذهنية ـ كما قررنا ـ مستلزم لاختصاص الحقيقة أيضاً؛ إذ لم يبق لها فردٌ غير مختصٍّ، فأين توجد؟ فالاستلزام متعاكسٌ، على أن حقيقة الحمد يصدق عليها الحمد، فهي فردٌ من أفراده كما قال الدامغاني[3]، فإذا خصص جميع أفراد الحمد به اختص حقيقته أيضاً.

---

(١) في (م): مقرى. وهو تصحيف.

(٢) في هامش الأصل و(م): فإنه قال فيه: وهذه الأوصاف التي أجريت على الله سبحانه وتعالى ـ إلى قوله ـ ودليل على أن من كانت هذه صفاته لم يكن أحق منه بالحمد. اهـ منه. والكلام في الكشاف ١/ ٥٩-٦٠.

(٣) محمد بن علي الدامغاني الكبير الحنفي، ولي القضاء ببغداد بعد موت ابن ماكولا، توفي ببغداد سنة (٤٧٨هـ). الفوائد البهية ص١٨٢.

وكون الأصل: نحمد الله تعالى حمداً، ليس بقاطعٍ احتمالَ الاستغراق الآن، فقد تغيَّر الحال. وأنت إذا تأملت بعدُ يرتفع عنك سِجاف الإشكال.

ولست أقول: إن الحمد أينما وقع يفيد ذلك، بل إذا دعا المقامُ إليه أجبناه، ولهذا فرَّقوا بين هذا الحمد وحمد الإنعام؛ إذ عمومُ الربوبية وشمولُ الرحمة واستمرارُ الملك هنا تقتضي استغراق الأفراد، توفيةً لحقِّ هذه السورة وحرصاً على التئام نظمها، بخلاف ما في تلك السورة، فإن العمومات مفقودة فيها.

ومن الغريب أنَّ بعضهم جعلها للعهد؛ قال الفاكهي: سمعت شيخنا أبا العباس المرسي يقول: قلت لابن النحاس[1]: ما تقول في الألف واللام في الحمد، أجنسيَّةٌ هي أم عهدية؟ فقال: يا سيدي قالوا: إنها جنسية، فقلت له: الذي أقول: إنها عهدية، وذلك أنَّ الله تعالى لمَّا علم عجز خلقه عن كُنْه حمده، حمدَ نفسه بنفسه في أزله نيابةً عن خلقه، قبل أن نحمده، فقال: أُشهدكَ أنها للعهد، واستأنس له بما صحَّ عنه ﷺ من قوله: «اللهم لا نحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك»[2].

وأغربُ من هذا ما ذهب إليه بعض ساداتنا الصوفية قدَّس الله أسرارهم ـ وليس بالغريب عندهم ـ أنَّ الحمد لله على حدِّ: الكبرياء لله و﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف:٥٤] فهو الحامد والمحمود، والجميع شؤونه، ولهم كلامٌ غيرُ هذا والكلُّ يسقى بماء واحد.

وعن إمامنا الماتريديِّ روَّح الله تعالى روحه، أنه جعل هذا حمداً من الله تعالى لنفسه، قال: وإنما حَمِد نفسَه ليعلم الخلق [استحقاقَه الحمدَ بذاته فيحمدوه]، ولا ضير في ذلك؛ لأنه سبحانه هو المستحقُّ لذاته، والحقيق بما هنالك، إذ لا عيب يمسُّه ولا آفة تحلُّ به[3].

---

(١) هو بهاء الدين محمد بن إبراهيم بن محمد، أبو عبد الله النحوي، شيخ العربية بالديار المصرية، توفي سنة (٦٩٨هـ). وأبو العباس المرسي هو أحمد بن عمر بن محمد، الزاهد العارف، وارث شيخه الشاذلي تصوفاً، الأشعري معتقداً، توفي سنة (٦٨٦هـ). الوافي بالوفيات ٢/ ١٠ و ٧/ ٢٦٤.

(٢) أخرجه أحمد (٢٤٣١٢)، و مسلم (٤٨٦)، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) تأويلات أهل السنة ١/ ٣ بنحوه، وما سلف بين حاصرتين منه.

ثم إنَّ «الحمد» فيما تواتر مرفوع، وهو مبتدأٌ خبره: «لله»، وقرأ الحسن البصريُّ وزيد بن عليٍّ: «الحمدِ لله»، بإتباع الدال اللام، وإبراهيم بن أبي عبلة وأهل البادية بالعكس[١]، وجاز ذلك استعمالاً ـ مع أنَّ الإتْباع إنما يكون في كلمة واحدة ـ لتنزيلهما لكثرة استعمالهما مقترنين منزلة الكلمة الواحدة. واختلف في الترجيح مع الإجماع على الشذوذ؛ فقيل: قراءة إبراهيم أسهلُ لأمرين:

أحدهما: أنَّ إتباع الثاني للأول أيسر من العكس وإن وردا، كما في: مدَّ وشدَّ، وأقبل وأدخل؛ لأنه جارٍ مجرى السبب والمسبَّب، وينبغي أن يكون السبب أسبق رتبةً من المسبَّب. وثانيهما: أنَّ ضمَّة الدال إعرابٌ وكسرة اللام بناءٌ، وحرمة الإعراب أقوى من حرمة البناء، والمطَّردُ غلبة الأقوى الأضعفَ.

وقيل: إن قراءة الحسن أحسن؛ لأنَّ الأكثر جعل الثاني متبوعاً؛ لأنَّ ما مضى فات، ولأنَّ جعل غير اللازم تابعاً للَّازم أولى، والاستقامة عين الكرامة.

وكأنه لتعارض الترجيح قال الزمخشريُّ: وأشفُّ القراءتين قراءة إبراهيم[٢]. فعبَّر بأشفّ، وهو من الأضداد.

وقرأ هارون بن موسى: «الحمدَ لله»، بالنصب[٣]، وعامة بني تميم وكثيرٌ من العرب ينصبون المصادر بالألف واللام، وهو بفعل محذوف قدَّروه: نحمد، بنون الجماعة؛ لأنه مقولٌ على ألسنة العباد، ومناسبٌ لنعبد ونستعين، لا بنون العظمة؛ لعدم مناسبته لمقام العبادة المقتضي لغاية التذلل والخضوع، ويجوز أن يكون من باب:

وَإِنْ حَدَّثُوا عَنْها فَكُلِّي مَسامِعٌ ... وَكُلِّي إذا حدَّثْتُهُمْ أَلْسُنٌ تَتْلُو[٤]

وحمل الغزالي قُدِّس سره حديثَ: «صلاة الجماعة تَفْضُل صلاة الفذِّ بسبعٍ وعشرين درجة»[٥] على ذلك.

---

(١) القراءات الشاذة لابن خالويه ص١ والمحتسب ص٣٧.

(٢) الكشاف ١/ ٥٢.

(٣) البحر المحيط ١/ ١٨، ونسبها ابن خالويه في القراءات الشاذة ص١ لرؤبة بن العجاج.

(٤) البيت لابن الفارض، وهو في ديوانه ص١٣٨.

(٥) أخرجه أحمد (٥٧٧٩)، والبخاري (٦٤٥)، ومسلم (٦٥٠). من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

وأرفع القراءات الرفع؛ لدلالة الجملة الاسمية على الثبوت والدوام بقرينة المقام، بخلاف الفعلية فإنها تدلُّ على التجدد والحدوث. وإن كان هناك ظرف، فإن قُدِّر متعلَّقه اسماً فهو ظاهر، وإلا فقد قيل: الخبر الفعليُّ إنما يفيد الحدوث إذا كان مصرَّحاً به. على أنه قيل: لا تقدير، وماذكره النحاة لأمر صناعيٍّ اقتضاه؛ كقولهم: الظرفية اختصار الفعلية.

وقيل: إن الجملة الاسمية بمجرَّدها لا تدلُّ على ذلك، بل مع انضمام العدول، وإن أعجبك فالتزمه فقد قيل بالعدول هنا، ولكن ليس هذا في كلام الشيخ عبد القاهر[1]، بل من تدبَّر كلامه في بحث الحال من «الدلائل»[2] دَفَع بأقوى دليلٍ الحالَ الذي عرض للناظرين. وقولهم: المضارع يفيد الاستمرار، أرادوا به الاستمرار التجدُّديَّ في المستقبل لا في جميع الأزمنة، فلا ينافي ما قلنا، واختار الجملة الاسمية ههنا إجابة لداعي المقام، وقد قال غير واحد: إنَّ أصل هذا المصدر النصب؛ لأنَّ المصادر أحداث متعلقة بمحالِّها، فيقتضي أن تدلَّ على نسبتها إليها، والأصل في بيان النسبة في المتعلَّقات الأفعال، فينبغي أن تلاحظ معها، ويؤيد ذلك كثرة النصب في بعضها والتزامُه في بعض آخر، وقد تنزّل منزلة أفعالها، فتسدُّ مسدَّها وتستوفي حقَّها لفظاً ومعنى، فيكون ذكرها معها كالشريعة المنسوخة يستنكرها المتديِّنُ بعقائد اللغة.

---

(١) في هامش الأصل و(م): فإنه قال في بحث الحال من الدلائل: فرق لطيف تمس الحاجة في علم البلاغة إليه، بيانه: أن موضوع الاسم على أن يثبت به المعنى للشيء من غير أن يقتضي تجدده شيئاً فشيئاً، وأما الفعل فموضوعه على أن يقتضي تجددَ المعنى المثبت به شيئاً بعد شيء، فإذا قلت: زيدٌ منطلق، فقد أثبتَّ الانطلاق فعلاً له من غير أن تجعله يتجدد ويحدث منه شيئاً فشيئاً، بل يكون المعنى فيه كالمعنى في قولك: زيد طويل، وعمرو قصير، فكما لا تقصد هنا إلى أن تجعل الطول والقصر يتجدد ويحدث، بل توجبهما وتثبتهما فقط، وتقضي بوجودهما على الإطلاق، كذلك لا تتعرض في قولك: زيد منطلق. لأكثر من إثباته لزيد، وأماالفعل فإنك تقصد فيه إلى ذلك، فإن قلت: زيد ينطلق، فقد زعمت أن الانطلاق يقع منه جزءًا فجزءًا، وجعلته يزاوله ويوجبه. انتهى، فليحفظ. اهـ منه. والكلام في دلائل الإعجاز ص١٧٤، وفيه: وجعلته يزاوله ويزجيه.

(٢) كذا نقل المصنف عن الشهاب في حاشيته على البيضاوي ١/ ٨٣، والصواب أن كلام الجرجاني في فصل: القول على فروق في الخبر. دلائل الإعجاز ص١٧٤.

وبقي هاهنا أمور: الأول: اختلف في جملة الحمد، هل هي إخبارية أم إنشائية؟ فالذي عليه معظم العلماء أنها إخبارية كما يقتضيه الظاهر؛ لما يلزم على الإنشاء من انتفاء الاتصاف بالجميل قبل حمد الحامد، ضرورةَ أنَّ الإنشاء يقارن معناه لفظَه في الوجود، واللازمُ باطلٌ فالملزوم مثله، ولا يَرِدُ أنَّ القصدَ إحداثُ الحمد لا الإخبار بثبوته؛ لأن الإخبار بثبوت جميع المحامد لله تعالى هو عينُ الحمد، كما أن قولك: الله واحد، عين التوحيد.

وألّف العلامة البخاريُّ في الانتصار لذلك، وردَّ من زعم أنها إنشائية، وأطال فيه، واهتمَّ بردِّه ابنُ الهمام، وذكر أنَّ ما ذكر باطل؛ لأن اللازم من المقارنة انتفاءُ وصف الواصف لا الاتصاف؛ إذ الحمد إظهارُ الصفات لا ثبوتها، وأيضاً المخبر بالحمد لا يقال له حامد؛ إذ لا يصاغ لغةً للمخبر عن غيره من متعلق إخباره اسمٌ قطعاً، فلا يقال لقائلٍ: زيد له القيام: قائم، فلو كان الحمد إخباراً محضاً لم يُقَل لقائل: الحمد لله: حامد، وهو باطل، نعم يتراءى لزوم أن يكون كلُّ مُخْبِرٍ مُنْشِئاً حيث كان واصفاً للواقع ومظهراً له، وهو توهُّم، فإنَّ الحمد مأخوذٌ فيه مع ذكر الواقع كونهُ على وجه التعظيم، وهذا ليس جزء ماهية الخبر، فاختلفت الحقيقتان، فالجملة إنشائية لا محالة.

وقال الملا خسرو: هي وأمثالها إخبارية لغة[1]، ونقلها الشارع للإنشاء لمصلحة الأحكام، واعترض على إنشائيَّتها بأنَّ الاستغراق ينافيه، ويستلزم كون الحامد منشئاً لكل حمد، ومن المحال إنشاء الحمد القائم بغيره. وأجيب بأنه لا منافاة ولا استلزام، ويكفي كونه منشئاً للإخبار بأنَّ كلَّ حمدٍ ثابت له ومحمود به.

والذي أرتضيه أنها إخبارية كما عليه المعظم، ويد الله تعالى مع الجماعة، والمراد الإخبار بأنَّ الله تعالى مستحقُّ الحمد كما قال سبحانه: ﴿لَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلْأُولَىٰ وَٱلْأَخِرَةِ﴾ [القصص: ٧٠] والمتكلم بها عن اعتقاد واصفٌ ربَّه سبحانه بالجميل، ومعظِّمٌ له جلَّ شأنه، فيقال له: حامد، لذلك، لا لمحض الإخبار بما فيه لفظ الحمد، بل إذا غيَّر الصيغة إلى ما ليس فيها ذلك اللفظ مما هو مشتملٌ على

(١) في هامش الأصل و(م): وقال الزمخشري: إنه خبر عَدَل به عن الأمر، كما في حواشي البيضاوي للإمام السيوطي. اهـ منه.

الوصف بالجميل بقصد التعظيم قيل له أيضاً: حامد، فللحمد صيغٌ شتَّى وعباراتٌ كثيرة، حتى جُعل منها الإقرارُ بالعجز عن الحمد، وقد نقل أنَّ داود عليه السلام قال: يارب كيف أشكرك والشكر من آلائك؟ فقال: يا داود، لمَّا علمتَ عجزَك عن شكري فقد شكرتني.

فما ذكره ابن الهمام أولاً من أنَّ المخبر بالحمد لا يقال له حامد، إن أراد أن المخبر من حيث إنه مخبرٌ لا يقال له ذلك، فمُسَلَّمٌ، والدليل تامٌّ، لكنَّا بمعزل عن هذه الدعوى، وإن أراد أن المخبر مطلقاً ولو قصد التعظيم لا يقال له ذلك، فممنوع، ولا تقريب في الدليل كما لا يخفى.

وما ذكره ثانياً من قوله: نعم. . .إلخ، يُعلم دفعه من خبايا زوايا كلامنا.

وما ذكره الملا خسرو يَرِدُ عليه أنَّ النقل في أمثال ما نحن فيه بلا ضرورة ممنوع، ولا تظنَّ من كلامي هذا أني أمنع أن يكون الحمد بجملة إنشائية رأساً، معاذ الله، ولكني أقول: إن الجملة هنا إخباريةٌ، وإن الحمد يصحُّ بها بناءً على ما ذكرناه، والبحث بعدُ محتاجٌ إلى تحرير، ولعل الله تعالى يوفقه لنا في مظانِّه، والظن بالله تعالى حسن.

الثاني: أنه شاع السؤال عن معنى كون حمد العباد لله تعالى، مع أنَّ حمدهم حادثٌ، وهو سبحانه القديم، ولا يجوز قيام الحادث به.

وأجيب[1] بأنَّ المراد تعلُّق الحمد به تعالى، ولا يلزم من التعلُّق القيام؛ كتعلق العلم بالمعلومات، فلا يتوجه الإشكال أصلاً.

وقيل: إنَّ الحمد مصدرُ بناء المجهول، فيكون الثابت له عزَّ شأنه هو المحمودية، وصيغة المصدر تحتمل ذلك وغيره، ولهذاجعل بعضهم في الحمد لله أوائل الكتب اثنين وأربعين احتمالاً[2].

---

(١) في هامش الأصل و(م): المجيب محيي الدين الكافيجي. اهـ منه.

(٢) في هامش الأصل و(م): فإن للحمد معنيين مشهورين: لغوي وعرفي، وعلى كلا التقديرين، إما أن يراد المعنى المبنيُّ للفاعل، أو المعنى المبني للمفعول، أو الحاصل بالمصدر، ويجوز أن يراد ما يطلق عليه لفظ الحمد ليعم الكل، ولام التعريف يحتمل أن يكون =

وقيل - وهو من الغرابة بمكان -: إنَّ اللام للتعليل، أي: الحمد ثابتٌ لأجل الله تعالى.

الثالث: أنه أتى باسم الذات في الحمدلة لئلا يُتوهمَّ - لو اقتصر على الصفة - اختصاصُ استحقاقه الحمدَ بوصفٍ دون وصف، وذلك لأنَّ اللام على ما قيل للاستحقاق، فإذا قيل: «الحمد لله» يفيد استحقاق الذات له، وإذا عُلِّق بصفةٍ أفاد استحقاق الذات الموصوفة بتلك الصفة له، والاختصاص إفادة التعريف، ولكون الاختصاص كذلك حكماً باطلاً في نفسه جُعل متوهماً، لا لأنَّ تعليق الحكم بالوصف يدلُّ على العِلِّية لا على الاختصاص؛ لأنه مستفادٌ من تعريف المسند إليه، ومعنى الاستحقاق الذاتي: ما لا يُلاحظ معه خصوصية صفة حتى الجميع لا ما يكون الذات البحت مستحقاً له، فإن استحقاق الحمد ليس إلا على الجميل، وسُمِّي ذاتياً لملاحظة الذات فيه من غير اعتبارِ خصوصيةِ صفةٍ، أو لدلالة اسم الذات عليه، أو لأنه لَمَّا لم يكن مستنداً إلى صفة من الصفات المخصوصة كان مسنداً إلى الذات.

وقد قسَّم بعض ساداتنا قدَّس الله تعالى أسرارهم الحمدَ باعتبار صدوره إلى قسمين؛ فمصدره باعتبار الفرق من محلَّين، ومنبعُه من عينين، فإن وُجد من الحقِّ وصدر من الوجود المطلق، فتارة يكون على الذات بانفرادها ووحدتها وغيبتها في عَماء هُويَّتها، وتارةً بكمال إطلاقها في وجودها، وتارةً بتنزُّلاتها إلى حضرات[1] شهودها. وتارةً بكمال أوصافها ونعوتها، وتارةً بكمال آثارها وأفعالها، وتارةً يثني على أوصافها من حيث الجملة، وتارةً من حيث التفصيل، فيثني على العلم من حيث إحاطته بكلِّ معلوم من حقٍّ وخلق وغيب وشهادة وملك وملكوت وبرزخ وجبروت، واستقلاله بالوجودمن غير مدَّة ولا مادة ولا معلم ولا مفيد، وتقدُّسه عن النقص وتنزُّهه عما يخطر في الوهم، وكذلك على سائر الصفات بما يليق بها ويجب لها.

= للاستغراق، وأن يكون للجنس، وأن يكون للعهد الخارجي إشارة إلى الفرد الكامل، ولام «لله» يحتمل أن يكون لاختصاص الصفة بالموصوف، وأن يكون لاختصاص المتعلق بالمتعلق، فهناك اثنان وأربعون احتمالاً حاصلة من ضرب الثلاثة في اثنين أولاً، وضرب الثلاثة في سبعة ثانياً، وضرب الاثنين في أحد وعشرين ثالثاً، فتأمل. اهـ منه.

(١) في (م): حظيرات.

وإن وجد من الخلق والوجود المقيَّد، فتارةً يكون على ذات الحق، وتارةً على صفاته، وتارةً على أسمائه، ومرَّة على أفعاله، وطوراً على أسراره، وكرَّة على لطيف صنعه وخفيِّ حكمته في أفعاله وآثاره، وذلك بحسب مبلغ الناس في العلم، ومنتهاهم في العقل والفهم: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [الأنعام: ٩١]، و ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠] و ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصافات: ١٨٠]، وإذا اعتبر الجمع كان الكل منه وإليه ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم: ٤٢] فلا حامدَ ولا محمود سواه:

أُورِّي بِسُعْدى والرَّبابِ وزَيْنَبٍ وأَنْتَ الذي تُعْنَى وأَنْتَ المُؤَمَّلُ[(١)]

وهناك يرتفع كلُّ إشكال وينقطع كل مقال. وإنما قُدِّم الحمد على الاسم الكريم لاقتضاء المقام مزيدَ اهتمام به، لكونه بصدد صدور مدلوله، فهو نصب العين، وإن كان ذكر الله تعالى أهمَّ في نفسه، والأهمية تقتضي التقديم، إلا أنَّ المقتضي العارض بحسب المقام أقوى عند المتكلِّم، وتأخيرُ ما قُدِّم هنا في نحو قوله تعالى: ﴿وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ﴾ [الروم: ١٨] لغرضٍ آخر سيأتيك مع أمورٍ أُخر في محلِّه إن شاء الله تعالى.

والربُّ في الأصل مصدر بمعنى التربية[(٢)]: وهي تبليغ الشيء إلى كماله بحسب استعداده الأزلي شيئاً فشيئاً، وكأنها من ربَا الصغير ـ كعلا ـ: إذا نشأ، فعُدِّي بالتضعيف، ووُصف به للمبالغة الحقيقية والصورية، فالتجوُّز فيه إما عقليٌّ من قبيل:

فإنما هي إقبال وإدبار[(٣)]

أو لغوي كـ ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢].

وقيل: هو صفة مشبهة. وفي «شرح التسهيل»: أنه ممنوع، والظاهر أنه من مبالغة اسم الفاعل. أو هو اسم فاعل وأصله رابٌّ، فحذفت ألفه كما قالوا: رجل بارٌّ وبرٌّ، قاله أبو حيان[(٤)] ويؤيده إضافته إلى المفعول، وقد ذكروا أن الصفة المشبَّهة تضاف إلى الفاعل.

---

(١) البيت لمحمد بن فرح بن أحمد الإشبيلي، كما في أعيان العصر ١/ ٩٣، وطبقات الشافعية ٨/ ٢٩، ونفح الطيب ٢/ ٥٣٠، وعقد الجمان ص ٤/ ١٠٠.

(٢) في هامش الأصل: وقيل: أصله ربَّاه تربِبة، فجعلت الباء ياءً. اهـ منه. وينظر حاشية الشهاب ١/ ٨٨.

(٣) وصدره: تَرْتَعُ ما رَتَعتْ حتى إذا ادَّكرتْ، وهو للخنساء في الديوان ص ٤٨.

(٤) في البحر المحيط ١/ ١٩.

ويطلق أيضاً على الخالق والسيد والملك والمنعم والمصلح والمعبود والصاحب، إلا أنَّ المشهور كونه بمعنى التربية، فلهذا قال بعض المحققين: إنه حقيقة فيه؛ لأن التبادر أمارتها، وفي البواقي إما مجازٌ أو مشتركٌ، والأول أرجح؛ لأن في جميعها يوجد معنى التربية، ووجود العلاقة أَمارة المجاز، ولأن اللفظ إذا دار بين المجاز والاشتراك يحمل على المجاز، كما تقرَّر في مبادئ اللغة.

وحمله الزمخشريُّ[1] هنا على معنى المالك، ولعل ما اخترناه خيرٌ منه؛ لأنه ـ بعد تسليم أنه حقيقة في ذلك ـ يؤدي إلى أن يكون «مالك يوم الدين» تكراراً؛ لدخوله في «رب العالمين»، وإن قلنا بالتخصيص بعد التعميم، يحتاج إلى بيان نكتةِ إدراجِ «الرحمن الرحيم» بينهما، ولا تظهر لهذا العبد.

على أن مختارنا أنسب بالمقام؛ لأن التربية أجلُّ النعم بالنسبة إلى المنعَم عليه، وأدلُّ على كمال فعله تعالى وقدرته وحكمته، تدلك على ذلك الآثار وما فيها من الأسرار.

واستَطْيَبَ بعضهم ما اختاره الطيبي من وجوب حمل الرب على كلا مفهوميه، والقَدْر المشترك المتصرِّف ألزم[2]، وسبيل إعمال المشترك في كلا مفهوميه إذا اتفقا في أمر سبيلُ الكناية من أنها لا تنافي إرادة التصريح مع إرادة ما عبِّر عنه، وإذا اختلفا[3]، سبيلُ الحقيقة والمجاز، وعلى[4] كل حال لا يطلق لغةً على غيره تعالى إطلاقاً مستفيضاً إلا مقيَّداً بإضافةٍ ونحوها، مما يدل على ربوبية مخصوصة، وقول ابن حِلِّزة في المنذر بن ماء السماء:

وَهُوَ الربُّ والشَّهِيدُ على يَوْ مِ الحِيارَيْنِ والبَلاءُ بَلاءُ[5]

---

(١) في الكشاف ١/ ٥٣.

(٢) في الأصل: التام.

(٣) في (م): اختلف.

(٤) في هامش الأصل و(م): ولا يضر إطلاق الجمع، ففي التنزيل: ﴿ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ﴾ إذ لا اشتباه. اهـ منه.

(٥) شرح المعلقات للنحاس ٢/ ٧٠، وشرح القصائد العشر للتبريزي ص٣٠٧، والخزانة ٤/ ٣٦٣، وذكروا في شرحه: الرب: هو المنذر بن ماء السماء، وعنى به السيد. والشهيد: الحاضر. والحياران بكسر الحاء المهملة: بلد.

نادر، واستظهر الإمام السيوطي أنَّ المراد نفي إطلاقه على غيره تعالى شرعاً، والشعر جاهليٌّ، وفي كلام الجوهري ما يؤيده[١]. وقال الشهاب[٢]: لو كان بمعنى غير المالك جاز مع القرينة إطلاقه على غيره تعالى. وجوَّز بعضهم إطلاقه منكَّراً كما في قول النابغة:

نَـحُـثُّ إلـى الـنُّـعْـمـانِ حَـتَّـى نَـنـالَـهُ فِدًى لكَ مِنْ رَبٍّ طَرِيْفِي وَتالِدِي[٣]

وكره بعضهم إطلاقه مقيَّداً بالإضافة إلى عاقل؛ كربِّ العبد، لإيهام الاشتراك، وروى الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه: «لا يقل[٤] أحدكم: أطعم ربَّك، وضِّئ ربك، ولا يقل أحدٌ: ربي، وليقل: سيدي مولاي»[٥]. وأجابوا عن قول يوسف عليه السلام: ﴿ٱرۡجِعۡ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ [يوسف: ٥٠] و ﴿إِنَّهُۥ رَبِّيٓ﴾ [يوسف: ٢٣] ونحوه بأنه مثل: ﴿وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّدٗا﴾ [يوسف: ١٠٠] مخصوصٌ جَوازُه بزمانه.

و﴿ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ في المشهور جمع عالَم، واعترض بأنه يعمُّ العقلاء وغيرهم، وعالمون خاصٌّ بالعقلاء. وأجيب بكونه جمعاً له بعد تخصيصه بهم، وهو في حكم الصفات كما سيعلم ـ بتوفيقه تعالى ـ من تعريفه، أو نقول بالتغليب.

وقيل: نزل مَن ليس له العلم لكونه دالًّا على معنى العلم منْزلةَ مَن له العلم، فجُمع بالواو والنون كما في: ﴿أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: ١١] و ﴿رَأَيۡتُهُمۡ لِي سَٰجِدِينَ﴾ [يوسف: ٤].

---

(١) الصحاح (ربب).

(٢) في حاشيته على تفسير البيضاوي ١/ ٨٩.

(٣) ديوان النابغة ص٤٥. الطريف: ما استحدثت من المال. والتالد: ما ورثته عن الآباء. اللسان (طرف).

(٤) في هامش الأصل و(م): قيل هذا الحديث منسوخ، فافهم. اهـ منه.

(٥) صحيح البخاري (٢٥٥٢)، وصحيح مسلم (٢٢٤٩). قال أبو العباس القرطبي في المفهم ٥/ ٥٥٢: هذا من باب الإرشاد إلى إطلاق اسم الأولى، لا أن إطلاق ذلك الاسم محرم، ألا ترى قول يوسف: ﴿ٱذۡكُرۡنِي عِندَ رَبِّكَ﴾ [يوسف: ٤٢] ﴿ٱرۡجِعۡ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ [يوسف: ٥٠]. وقال الحافظ في الفتح ٥/ ١٧٩: والذي يختص بالله تعالى إطلاق الرب بلا إضافة، أما مع الإضافة فيجوز إطلاقه...، وينظر تتمة كلامه فيه.

وقيل: هو اسمُ جمعٍ على وزن السلامة ولا نظير له. وفيه نظر؛ لأنَّ الاسم الدالَّ على أكثر من اثنين إن كان موضوعاً للآحاد المجتمعة دالًّا عليها دلالةَ تكرار الواحد بالعطف، فهو الجمع، وإن كان موضوعاً للحقيقة ملغًى فيه اعتبار الفردية، فهو اسم الجنس الجمعي؛ كتمرٍ وتمرة، وإن كان موضوعاً لمجموع الآحاد فهو اسم جمع، سواء كان له واحد ـ كَرَكْب ـ أو لا؛ كَرَهْط، فانظر أيَّ التعريفات صادقة عليه.

وفي «الكشف»: لو قيل: عالَم وعالَمون؛ كعرفة وعرفات، لم يبعد. وفيه أنه أبعد بعيد؛ لأنه قياس فيما يعرف بالسماع، على أن للعالمين آحاداً يسمَّى كلٌّ منها عالماً، فلا مرية في كونه جمعاً له، بخلاف عرفات؛ فإنه ليس لها آحادٌ كلٌّ منها عرفة.

والعالم ـ كالخاتم ـ اسمٌ لما يُعلم به، وغلب فيما يعلم به الخالق تعالى شأنه، وهو كل ماسواه من الجواهر والأعراض، ويطلق على مجموع الأجناس ـ وهو الشائع ـ كما يطلق على واحدٍ منها فصاعداً، فكأنه اسم للقَدْر المشترك، وإلا يلزم الاشتراك أو الحقيقة والمجاز، والأصل نفيهما. ولا يطلق على فردٍ منها، فلا يقال: عالَم زيد، كما يقال: عالم الإنسان، ولعله ليس إلا باعتبار الغلبة والاصطلاح، وأما باعتبار الأصل فلا ريب في صحة الإطلاق قطعاً لتحقق المصداق حتماً، فإنه كما يستدلُّ على الله سبحانه وتعالى بمجموع ما سواه وبكل جنس من أجناسه، يستدل عليه تعالى بكل جزء من أجزاء ذلك المجموع، وبكل فرد من أفراد تلك الأجناس؛ لتحقق الحاجة إلى المؤثر الواجب لذاته في الكل، فإنَّ كلَّ ما ظهر في المظاهر مما عزَّ وهان، وحضر في هذه المحاضر كائناً ما كان، لإمكانه وافتقاره، دليلٌ لائحٌ على الصانع المجيد، وسبيل واضح إلى عالم التوحيد:

فيا عَجَباً كيفَ يُعْصَى الإلهُ ... أَمْ كَيفَ يَجْحَدُهُ الجاحِد

وَفي كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ ... تَدلُّ عَلَى أَنَّهُ واحِدُ[1]

وإنما أتى الربُّ سبحانه بالجمع المعرَّف؛ لأنه لو أفرد وعُرِّف بلام الاستغراق لم يكن نصًّا فيه، لاحتمال العهد بأن يكون إشارة إلى هذا العالم المحسوس؛ لأن

---

(١) البيتان لأبي العتاهية، وهما في ديوانه ص١٠٤.

العالم وإن كان موضوعاً للقدر المشترك، إلا أنه شاع استعماله بمعنى المجموع؛ كالوجود في الوجود الخارجي، وقد غلب استعماله في العرف بهذا المعنى في العالم المحسوسِ لألف النفس بالمحسوسات، فجُمع ليفيد الشمول قطعاً؛ لأنه حينئذٍ لا يكون مستعملاً في المجموع حتى يتبادر منه هذا العالم المحسوس، فيكون مستعملاً في كلِّ جنس إذ لا ثالث، فيكون المعنى: ربُّ كلِّ جنس سُمِّي بالعالم، والتربيةُ للأجناس إنما تتعلق باعتبار أفرادها، فيفيد شمولَ آحاد الأجناس المخلوقة كلها نظراً إلى الحكم، وحديث أن استغراق المفرد أشمل ـ على ما فيه ـ أمرٌ فرغ عنه[1]، ولا ضرر لنا منه كما لا يخفى على المتأمل.

وبعضهم خصَّ العالمين بذوي العلم من الملائكة والثقلين، وربُّ أشرف الموجودات ربُّ غيرهم، قال الإمام السيوطي: وعليه هو مشتقٌّ من العلم، وعلى القول بالعموم من العلامة. وفيه أنَّ الكلَّ في كلٍّ محتمل، والتخصيص دعوى من غير دليل.

وقيل: هم الجن والإنس؛ لقوله تعالى﴿لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١].

وقيل: هم الإنس؛ لقوله تعالى: ﴿أَتَأْتُونَ ٱلذُّكْرَانَ مِنَ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ١٦٥]، وهو المنقول عن جعفر الصادق، والمأخوذ من بحر أهل البيت، وربُّ البيت أدرى.

ولعل الوجه فيه الإشارةُ إلى أنَّ الإنسان هو المقصود بالذات من التكليف بالحلال والحرام وإرسال الرسل عليهم الصلاة والسلام، ولأنه فذلكةُ جميع الموجودات، ونسخةُ جميع الكائنات المنقولة من اللوح الرباني بالقلم الرحماني، ومن هذا الباب ما نسب لباب مدينة العلم كرّم الله وجهه:

دواؤك فِيكَ ومَا تُبْصرُ　　　ودَاؤُك مِنْكَ وما تَشْعرُ

---

(١) في هامش الأصل و(م): فإن قلت: قال الطيبي: ليس هذا مخالفاً لقولهم: الاستغراق في المفرد أشمل، قلت: لا؛ لأنهم يريدون أن الجمع قد يحتمل غير الشمول في بعض المقامات، والمفرد وإن دلّ على الشمول والاستغراق لكن الغرض استغراق الأجناس المختلفة، فلو أفرد وقيل: ربّ العالم، لاحتمل الاستغراق وشمول أفراد كل ما يصح عليه إطلاق اسم العالم، فلا يعلم نصوصية تعداد الأجناس وكثرتها، كالجن والإنس والملائكة وغيرها، كما يعلم من الجمعية، فجمع ليشمل ذلك المعنى. اهـ منه.

وَتَزْعَمُ أَنَّكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ وَفِيكَ انْطَوَى العَالَمُ الأَكْبَرُ(١)

ومن تأمل في ذاته وتفكَّر في صفاته ظهرت له عظمة باريه وآيات مبديه ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ۝٢٠ وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢٠-٢١] بل من عرف نفسه فقد عرف ربه.

والمناسب للمقام هنا العموم. والعوالم كثيرةٌ لا تحصيها الأرقام ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ﴾ [لقمان: ٢٧] وروي في بعض الأخبار أن الله تعالى خلق مئة ألف قنديل وعلَّقها بالعرش، والسمواتُ والأرضُ وما فيهن حتى الجنةُ و النارُ في قنديل واحد، ولا يعلم ما في باقي القناديل إلا الله تعالى.

وقال كعب الأحبار: لا يحصي عدد العالمين إلا الله تعالى: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٨] ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المدثر: ٣١]. وما من ذرَّةٍ من ذرَّات العوالم إلا وهي في حيطة تربيته سبحانه، بل ما من شيءٍ مما أحاط به نطاق الإمكان والوجود من العلويَّات والسفليات والمجرَّدات والمادِّيات والروحانيات والجسمانيات، إلا وهو في حدِّ ذاته، بحيث لو فرض انقطاع آثار التربية عنه آناً واحداً لما استقرَّ له القرار، ولا اطمأنت به الدار إلا في مطمورة العدم ومهاوي البوار(٢)، لكن يفيض عليه من الجناب الأقدس تعالى شأنه وتقدَّس في كل زمان يمضي وكلِّ آن يمرُّ وينقضي، من فنون الفيوض المتعلقة بذاته ووجوده وصفاته وكمالاته، ما لا يحيط بذلك فَلَكُ التعبير، ولا يعلمه إلا اللطيف الخبير، ضرورةَ أنه كما يستحقُّ شيءٌ من الممكنات بذاته الوجود ابتداءً، لا يستحقه بقاء، وإنما ذلك من جناب المبدأ الأول عزَّ وعلا. فكما لا يتصوَّر وجوده ابتداءً ما لم(٣) ينسدَّ عليه جميع أنحاء عدمه الأصلي، لا يتصوَّر بقاؤه على الوجود بعد تحققه بعلّته ما لم ينسدَّ عليه جميع أنحاء عدمه الطارئ، لِمَا أن الدوام من خصائص الوجود الواجبي، وظاهرٌ أنَّ ما يتوقَّف عليه وجوده من الأمور الوجودية التي هي علله وشرائطه، وإن كانت متناهية لوجوب تناهي ما دخل تحت الوجود، ولكنَّ الأمور

---

(١) البيتان في الديوان المنسوب لعليٍّ رضي الله عنه ص٥٧.
(٢) البوار: الهلاك. اللسان (بور).
(٣) في الأصل: ممالم.

العدمية التي لها دخل في وجوده ـ وهي المعبَّرُ عنها بارتفاع الموانع ـ ليست كذلك؛ إذ لا استحالة في أن يكون لشيءٍ واحد موانع غير متناهية يتوقف وجوده أو بقاؤه على ارتفاعها، أي: بقائها على العدم مع إمكان وجودها في أنفسها، فإبقاء تلك الموانع التي لا تتناهى على العدم تربية لذلك الشيء من وجوه غير متناهية.

وبالجملة آثار تربيته تعالى واضحةُ المنار ساطعة الأنوار، فسبحانه من ربٍّ لا يضاهى، ومَنَّانٍ لا يحصى كرمه ولا يتناهى، ونحن في تيار بحر جوده سابحون، وعن إقامة مراسم شكره قاصرون، وما أحسن قول بعض العارفين: إنه تعالى يملك عباداً غيرك وأنت ليس لك ربٌّ سواه، ثم إنك تتساهل في خدمته والقيام بوظائف طاعته، كأنَّ لك ربًّا بل أرباباً غيره، وهو سبحانه يعتني بتربيتك حتى كأنه لا عبد له سواك، فسبحانه ما أتمَّ تربيته وأعظم رحمته.

وإنما كان الجمع بالواو والنون مع أنه في المشهور جمع قلَّة، والظاهر مستدعٍ لجمع الكثرة، تنبيهاً على أن العوالم وإن كثرت قليلة، بل أقلُّ من القليل في جنب عظمة الله تعالى وكبريائه: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر:٦٧] على أن جمعَ القلَّة كثيراً ما يوصله المقام إلى جمع الكثرة، على أن بعض المحققين المحقين من أرباب العربية ذهب إلى أن الجمع المذكَّر السالم صالحٌ للقلَّة والكثرة، فاختر لنفسك ما يحلو.

وقد أشار سبحانه وتعالى بقوله: (رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ) إلى حضرة الربوبية التي هي مقامُ العارفين، وهي اسمٌ للمرتبة المقتضية للأسماء التي تطلب الموجودات، فدخل تحتها العليم والسميع والبصير والقيوم والمريد والملك، وما أشبه ذلك؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ من هذه الأسماء والصفات يطلب ما يقع عليه، فالعليم يقتضي معلوماً، والقادر مقدوراً، والمريد مراداً، إلى غير ذلك. والأسماء التي تحت اسم الربِّ هي الأسماء المشتركة بين الحقِّ والخلق، والأسماء المختصَّة بالخلق اختصاصاً تأثيرياً؛ فمن القسم الأول: العليم مثلاً، فإن له وجهين: وجهٌ يختصُّ بالجناب الإلهي ومنه تعالى[1] يعلم نفسه، ووجهٌ ينظر إلى المخلوقات ومنه تعالى[2] يعلم غيره.

(١) في (م): يقال.
(٢) في (م): يقال.

ومن القسم الثاني: الخالق و نحوه من الأسماء الفعلية، فله وجهٌ واحدٌ، ومنه يقال: خالقٌ للموجودات، ولا يقال: خالقٌ لنفسه، تعالى عن ذلك، وهذا القسم من الأسماء تحت اسمه الملك، ومنه يظهر الفرق بينه وبين الربّ.

وأما الفرق بين الربِّ والرحمن فهو: أنَّ الرحمن عندهم اسمٌ لمرتبةٍ اختصَّت بجميع الأوصاف العَلِيَّة الإلهية، سواء انفردت الذاتُ به؛ كالعظيم والفرد، أو حصل الاشتراك أو الاختصاص بالخلق؛ كالقسمين المتقدِّمين، فهو أكثر شمولاً من الربِّ، ومن مرتبة الربوبية ينظر الرحمن إلى الموجودات.

وأما اسمه تعالى: الله، فهو اسمٌ لمرتبةٍ ذاتيةٍ جامعة، وفلكٍ محيط بالحقائق، وهو مشيرٌ إلى الألوهية التي هي أعلى المراتب، وهي التي تعطي كلَّ ذي حقٍّ حقَّه، وتحتها الأحدية، وتحتها الواحدية، وتحتها الرحمانية، وتحتها الربوبية، وتحتها الملكية، ولهذا كان اسمه: الله، أعلى الأسماء وأعلى من اسمه الأحد، فالأحدية أخصُّ مظاهر الذات لنفسها، والألوهية أفضلُ مظاهر الذات لنفسها أو لغيرها، ومن ثم منع أهل الله تعالى تجلِّي الأحدية، ولم يمنعوا تجلِّي الألوهية؛ لأنَّ الأحدية ذاتٌ محضٌ، لا ظهورَ لصفةٍ فيها فضلاً عن أن يظهر فيها مخلوق، فما هي إلا للقديم القائم بذاته.

ومما قررناه يُعلم سرُّ كثرة افتتاح العبد دعاءه بيا رب يا رب، مع أنه تعالى ما عيَّن هذا الاسم الكريم في الدعاء ونفى ما سواه، بل قال سبحانه: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ﴾ [الإسراء: ١١٠] وقال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠] وقال أرباب الظاهر: الداعي لا يطلب إلا ما يظنُّه صلاحاً لحاله وتربيةً لنفسه، فناسب أن يدعوه بهذا الاسم، ونداءُ المربِّي في الشاهد بوصف التربية أقرب لدرِّ ثدي الإجابة، وأقوى لتحريك عرق الرحمة.

وعند ساداتنا الصوفية قدَّس الله أسرارهم يختلف الكلام باختلاف المقام فرقاً وجمعاً، وعندي ـ وهو قَبَسٌ من أنوارهم ـ أنَّ الأرواح أول ما شَنَّفت آذانها وعطَّرت أردانها بسماع وصف الربوبية، كما يشعر بذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢] فهم ينادونه سبحانه بأول اسم قرَّرهم به فأقرُّوا، وأَخذ به عليهم العهد فاستقاموا واستقرُّوا، فهو حبيبهم الأول، ومَفْزعهم إذا أشكل الأمر وأعضل:

تَركْتُ هَوَى سُعْدَى وَلَيلى بِمَعْزِلٍ وعدتُ إلى مَصْحُوبِ أَوَّل مَنْزِلِ
وَنَادتْنِيَ الأَهْواءُ مَهْلاً فهذِهِ مَنازِلُ مَنْ تَهْوَى رويدكَ فَانْزِلِ[1]

وقريبٌ من هذا ما ذكره الشيخ الأكبر قُدِّس سرُّه الأنور، مما حاصله أنَّ الله تعالى لمَّا أوجد الكلمة المعبَّرَ عنها بالروح الكلِّي إيجاد إبداع، وأعماه عن رؤية نفسه، فبقي لا يعرف من أين صدر ولا كيف صدر، فحرَّك همَّته لطلب ما عنده ولا يدري أنه عنده:

قَدْ يَرْحَلُ الَمرْءُ لمطلُوبِهِ والسَّبَبُ المطلوبُ في الرَّاحِلِ[2]

﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق:١٦] فأخذ في الرحلة بهمَّته، فأشهده الحقُّ ذاته، فعلم ما أودع الله تعالى فيه من الأسرار والحكم، وتحقَّق عنده حدوثه وعرف ذاته معرفةً إحاطية، فكانت المعرفة غذاءً مُعِيناً يتقوَّت به وتدوم حياته، فقال له عند ذلك التجلِّي الأقدس: ما اسمي عندك. فقال: أنت ربي، فلم يعرفه إلا في حضرة الربوبية، وتفرُّدِ القديم بالألوهية، فإنه لا يعرفه إلا هو، فقال له سبحانه: أنت مربوبي وأنا ربك، أعطيتك أسمائي وصفاتي، ولا يحصل لك العلم إلا من حيث الوجود، ولو أحطتَ علماً بي لكنتَ أنت أنا، ولكنتُ محاطاً لك، وأمدُّك بالأسرار الإلهية وأربِّيك بها، فتجدها مجعولة فيك فتعرفها، وقد حجبتُك عن معرفة كيفية إمدادي لك بها إذ لا طاقة لك أن تحمل مشاهدتها؛ إذ لو عرفتها لاتَّحدت الأنية، وأين المركَّب من البسيط، ولا سبيل إلى قلب الحقائق، إلى آخر ما قال[3].

ويعلم منه إشارة سرِّ افتتاح الأوصاف في الفاتحة بربِّ العالمين، وفيه أيضاً مناسبةٌ لحال البعثة وإرساله ﷺ إلى من أرسل إليه؛ لأنَّ ذلك أعظمُ تربيةٍ للعباد ورمزٌ خفي إلى طلب الشفقة والرأفة بالخلق كيف كانوا؛ لأنَّ الله تعالى ربُّهم أجمعين:

---

(١) البيتان أنشدهما الغزالي، كما في شذرات الذهب٦/ ٢٢، والكشكول٢/ ١٠٥. وفيهما: ونادت بي الأشواق مهلاً . . .
(٢) البيت لإبراهيم بن مسعود الإلبيري. الفتوحات المكية١/ ١١٣.
(٣) الفتوحات المكية١/ ١١٣.

دَارَيْتُ أَهْلَكِ فِي هَوَاكِ وَهُمْ عِدا ولأَجْلِ عَيْنٍ أَلفُ عَيْنٍ تُكْرَمُ[١]

وقد قُرِئَ: «ربَّ العالمين» بالنصب، ونسب ذلك إلى زيد بن علي رضي الله عنهما[٢]، وقد اختلف في توجيهه؛ فقيل: نُصبَ على القطع، ويُقدَّر العامل هنا: أَمْدَحُ، للمقام، أو أذكر، لا أعني؛ لأن ذلك إذا لم يكن المنعوت متعيِّناً كما في «شرح العمدة»[٣]، وضُعِّف بالإتباع بعد القطع في النعت، وأجيب بأنَّ الرحمن بدلٌ لا نعت، وروي أنه قرئ بنصب «الرحمن الرحيم» فلا ضعف حينئذ.

وقيل: بفعلٍ مقدَّر دلَّ عليه الحمد، وليس على التوهُّم كما توهَّم أبو حيان، فضعَّفه بزعمه أنه من خصائص العطف[٤].

وقيل: بالحمد المذكور، واعترض بأنَّ فيه إعمالَ المصدر المحلى باللام، وبأنه يلزم الفصل بين العامل والمعمول بالخبر الأجنبي. وأجيب عن الأول بأن سيبويه وهو هو جوَّز إعمال المحلَّى مطلقاً، والظرف تكفيه رائحة الفعل، نعم منعه الكوفيُّون مطلقاً، وجوَّزه على قبحٍ الفارسيُّ وبعض البصريين، وفصَّل البعض بين ما تُعاقِبُ أل فيه الضمير فيجوز، وما لا فلا، وعن الثاني بأنَّ هذا الخبر كان معمولاً لهذا المبتدأ في موضع المفعول كما تقول: حمداً له، فليس بأجنبي صرف، على أنَّ المبتدأ والخبر لاتِّحادهما معنًى كشيءٍ واحد فلا أجنبي. وحكي عن بعض النحاة جواز الإعمال مطلقاً.

وقيل: بالنداء، ولا يخفى ما فيه من اللبس والفصل والالتفات الذي لا يكاد لخلوِّه عما يأتي إن شاء الله تعالى يلتفت إليه.

وقيل: «ربَّ» فعلٌ ماضٍ، وفيه أنَّ أمره مضارعٌ في البعد لِمَا تقدم، وأنَّ الجملة لا تكون صفة، والحاليةُ غير حسنة الحال، مع أنه قرئ بنصب ما بعد، والمناسب المناسَبة. وأهونُ الأمور عندي أوَّلُها، بل يكاد يقطع الظاهر بالقطع.

---

(١) البيت للشاب الظريف شمس الدين بن محمد التلمساني، وهو في ديوانه ص٧١.

(٢) البحر المحيط ١/ ١٩.

(٣) لابن مالك، شَرَح فيه كتابه: عمدة الحافظ وعدة اللافظ. كشف الظنون ٢/ ١١٦٦.

(٤) البحر ١/ ١٩.

ثم إنه سبحانه وتعالى بعدما ذكر عموم تربيته صرَّح بعظيم رحمته، فقال عزَّ شأنه: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣﴾ وقد تقدَّم الكلام عليهما، والجمهور على خفضهما، ونَصَبَهُما زيد وأبو العالية وابن السميفع وعيسى ابن عمر، ورفعهما أبو رزين العقيلي والربيع بن خثيم وأبو عمران الجوني[(١)].

واستدلَّ بعض ساداتنا بتكرارهما على أنَّ البسملة ليست آية من الفاتحة، وليس بالقوي؛ لأنَّ التكرار لفائدة، فذِكْرُهما في البسملة تعليلٌ للابتداء باسمه عزَّ شأنه، وذكرهما هنا تعليلٌ لاستحقاقه تعالى الحمد.

وقال الإمام الرازي قُدِّس سرُّه في بيان حكمة التكرار: التقدير: كأنه قيل له: اذكر أني إله وربٌّ مرة واحدة، واذكر أني رحمن رحيم مرتين، لتعلم أنَّ العناية بالرحمة أكثر منها بسائر الأمور، ثم لما بيَّن الرحمة المضاعفة فكأنه قال: لا تغترُّوا بذلك، فإني مالك يوم الدين، ونظيره قوله تعالى: ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوۡبِ شَدِيدِ ٱلۡعِقَابِ﴾ [غافر: ٣]. انتهى[(٢)].

وفي القلب منه شيءٌ؛ فإنَّ الألوهية مكرَّرةٌ أيضاً كما ترى.

وعندي بمسلكٍ صوفيٍّ: أنَّ ذكر الرحمن الرحيم تفصيل من وجهٍ لِمَا في «ربِّ العالمين» من الإجمال، وذلك أنَّ التربية تنقسم ببعض الاعتبارات إلى قسمين؛ أحدهما: التربية بغير واسطة كالكلمة؛ لأنه لا يتصور في حقه واسطة البتَّة. وثانيهما: التربية بواسطة كما فيمن دون الكلمة. وهذا الثاني له قسمان أيضاً؛ قسمٌ ممزوجٌ بألم؛ كما في تربية العبد بأمورٍ مؤلمة له شاقَّةٍ عليه، وقسمٌ لا مزج فيه، كما في تربية كثير ممن شمله اللطف السبحاني:

غَافِلٌ والسَّعَادَةُ احْتَضَنَتْهُ   وَهْوَ عَنْهَا مُسْتَوحِشٌ نَفَّارُ[(٣)]

فالرحمن يشير إلى التربية بالوسائط وغيرها في عالمه، و الرحيم يشير إلى

---

(١) في الأصل و(م): الجولي، والمثبت هو الصواب، والقراءتان ذكرهما أبو حيان في البحر المحيط ١/ ١٩.

(٢) التفسير الكبير١/ ٢٤٢.

(٣) البيت للشيخ عبد الغني النابلسي، وهو في ديوانه ١/ ٢٠٨.

التربية بلاواسطة في كلماته، ورحمة الرحمن أيضاً قد تمزج بالألم؛ كشرب الدواء الكَرِه الطعم والرائحة، فإنه وإن كان رحمةً بالمريض لكن فيه ما لا يلائم طبعه، ورحمة الرحيم لا يمازجها شَوبٌ، فهي محضُ النعمة، ولا توجد إلا عند أهل السعادات الكاملة، اللهم اجعلنا سعداء الدارين بحرمة محمد سيد الثقلين ﷺ.

﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ قرأ: «مالكِ» كفاعل مخفوضاً عاصمٌ والكسائيُّ وخلفٌ في اختياره ويعقوب[1]، وهي قراءة العشرة إلا طلحة والزبير، وقراءة كثيرٍ من الصحابة، منهم أبيٌّ وابن مسعود ومعاذ وابن عباس، والتابعين منهم قتادة والأعمش.

وقرأ: «مَلِكِ» كفَعِل بالخفض أيضاً باقي السبعة، وزيد وأبو الدرداء وابن عمر والمسور، وكثير من الصحابة والتابعين.

وقرأ: «مَلْك» على وزن سَهْل، أبو هريرة وعاصم الجحدري، ورواها الجعفي وعبد الوارث عن أبي عمرو[2]، وهي لغة بكر بن وائل.

وقرأ: «مَلِكي» بإشباع كسرة الكاف أحمدُ بن صالح عن وَرْشٍ عن نافع[3].

وقرأ: «مِلْك» على وزن عِجْل، أبو عثمان والشعبيُّ وعطية[4].

وقرأ أنس بن مالك وأبو نوفل عمر بن مسلم البصري: «مَلِكَ يومِ الدِّين» بنصب الكاف من غير ألف[5]. وقرأ كذلك إلا أنه رفع الكاف سعدُ بن أبي وقاص وعائشة[6].

وقرأ: «مَلَكَ» فعلاً ماضياً أبو حنيفة على ما قيل، وأبو حيوة وجبير بن مطعم وأبوعاصم عبيد بن عمير الليثي، وينصبون اليوم، وذكر ابن عطية أنَّ هذه قراءةُ

---

(١) التيسير ص١٨، والنشر ١/ ٢٧١، والبحر ١/ ٢٠، وعنه نقل المصنف.

(٢) القراءات الشاذة ص١، والبحر ١/ ٢٠.

(٣) المحرر الوجيز ١/ ٦٨، والبحر ١/ ٢٠، والمشهور عن نافع «ملكِ» بالخفض كما سلف.

(٤) البحر ١/ ٢٠، وأبو عثمان هو النهدي.

(٥) البحر ١/ ٢٠، وهي في القراءات الشاذة ص١ عن أبي حيوة.

(٦) البحر ١/ ٢٠.

علي بن أبي طالب كرَّم الله وجهه والحسن ويحيى بن يعمر[١].

وقرأ: «مالكَ» بالنصب الأعمشُ أيضاً وابن السميفع وعثمان بن أبي سليمان وأبو عبد الملك قاضي الجند[٢]، وذكر ابن عطية أنها قراءة عمر بن عبد العزيز وأبي صالح السمَّان[٣].

وروى ابن أبي عاصم عن اليمان «مالكاً» بالنصب والتنوين.

وقرأ: «مالكٌ» برفع الكاف والتنوين [عون العقيلي]، ورويت عن خلف بن هشام وأبي عبيد وأبي حاتم، فينصب اليوم.

وقرأ: «مالكُ يوم الدين» بالرفع والإضافة أبو هريرة وأبو حيوة وعمر بن عبد العزيز بخلاف عنهم[٤]، ونسبها صاحب «اللوامح» إلى ابن أبي شداد العقيلي البصري[٥].

وقرأ: «مليكِ» كفعيل أبو هريرة في روايةٍ، وأبو رجاء العطاردي.

وقرأ: «مالك» بالإمالة البليغة يحيى بن يَعمُر وأيوب السختياني، وبَيْن بين قتيبة بن مهران عن الكسائي، ولم يطَّلع على ذلك أبو علي الفارسي فقال: لم يُمِلْ أحدٌ، وذكر أنه قرئ: «ملَّاك» بالألف وتشديد اللام وكسر الكاف.

فهذه عدة قراءات ذكرتها لغرابة وقوع مثلها في كلمة واحدة، بعضُها راجعة إلى المِلْك، وبعضها إلى المُلْك، قال بعض اللغويين: وهما راجعان إلى المَلْك وهو الشدُّ والربط، ومنه: مَلَكَ العجينَ، وأنشدوا قول قيس بن الخطيم:

مَلَكْتُ بِها كَفِّي فأنْهَرْتُ فَتْقَها ... يُرى قائماً مِنْ دونِها ما وَرَاءَها[٦]

---

(١) المحرر الوجيز ١/ ٦٨، وذكرها عن أبي حنيفة الزمخشري في الكشاف ١/ ٥٦-٥٧، وهي في القراءات الشاذة ص١ عن أنس بن مالك ﷺ.

(٢) في الأصل و(م) والبحر ١/ ٢٠ (والكلام وما سيأتي بين حاصرتين منه): وعبد الملك قاضي الهند، والمثبت هو الصواب. ينظر اللباب لابن عادل ١/ ١٨٦، وطبقات القراء لابن الجزري ١/ ٦١٨.

(٣) المحررالوجيز ١/ ٦٨، والبحر ١/ ٢٠.

(٤) في البحر: عنه.

(٥) هو أبو روح عون بن أبي شداد، كما في البحر ١/ ٢٠.

(٦) ديوان قيس بن الخطيم ص٤٦، وشرح ديوان الحماسة للمرزوقي ١/ ١٨٤. قال المرزوقي: =

والمتواتر منها قراءة «مالك» و«ملك» فهما نيِّرا سواريها، وقطبا فلك دراريها، واختلف في الأبلغ منهما، قال الزمخشري: و«ملك» هو الاختيار؛ لأنه قراءة أهل الحرمين، ولقوله تعالى: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ﴾ [غافر:١٦] ولقوله تعالى: ﴿مَلِكِ ٱلنَّاسِ﴾ [الناس:٢] ولأنَّ المُلك يعم والمِلك يخص[1].

ورجَّحه صاحب «الكشف» أيضاً بأنه يلزم على قراءة «مالك» نوعُ تكرَار؛ لأنَّ الربَّ بمعناه أيضاً، وبأنه تعالى وصف ذاته المتعالية بالملكية عند المبالغة في قوله: ﴿مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ﴾ [آل عمران:٢٦] بالضم دون المالكية.

واعتُرض ذلك كله:

أمَّا أولاً: فلأنَّ قراءة أهل الحرمين لا تدلُّ على الرجحان؛ لأنه لو سُلِّم كون أوائلهم أعلم بالقرآن، لانسلِّم ذلك في عهد القرَّاء المشهورين، ألا ترى أنَّ صحيح البخاريِّ مقدَّمٌ على موطَّأ مالك وهو عالم المدينة، على أن القراءات المشهورة كلها متواترة، وبعد التواتر المفيدِ للقطع لا يلتفت إلى أصول الرواة، وقول الشهاب: لايخفى أنَّ أهل الحرمين قديماً وحديثاً أعلم بالقرآن والأحكام[2]. فمِن وراء المنع أيضاً ودون إثباته التعب الكثير، كما لا يخفى على مَن لم تَرُعْه القعاقع.

وأما ثانياً: فلأن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ﴾ [غافر:١٦] يخدشه قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْـًٔا﴾ [الانفطار:١٩] فإنه سبحانه أراد باليوم يوم القيامة، وهو يوم الدين، ونفيُ المالكية عن غيره يقتضي إثباتها له، إذ السياق لبيان عظمته تعالى، والأمر آخر الآية واحد الأمور لا الأوامر، وإن كثر استعماله فيه.

وأما ثالثاً: فلأنَّ ما في «الناس» مغايرٌ لِمَا هنا؛ لأنَّ مالك الناس لو كان هناك ـ كما قرئ به شذوذاً ـ يتكرَّر مع رب الناس، وأما هنا فلا تكرار لاختلاف المقام.

وأما رابعاً: فلأنَّ ما ادَّعاه من أنَّ المُلك بضم الميم يعمُّ والمِلك بالكسر يخصُّ خلافُ الظاهر، والظاهر أن بين المالك والملك عموماً وخصوصاً من وجه لغةً

= يروى: «يَرَى قائمٌ مِن دونها مَن وراءها» و«ما وراءها»، ويروى: «يَرى قائماً» أيضاً. ويقال: مَلَكتُ العجين وأمْلَكْتُه: إذا بالغت في عجنه وشدِّه.

(١) الكشاف ١/ ٥٧.

(٢) حاشية الشهاب على البيضاوي ١/ ٩٧.

وعرفاً، فيوسف الصديق عليه السلام بناءً على أنه مَلَك[١] رقاب المصريين في القحط بمقتضى شرعهم، ملك ومالك، والتاجر مالك غير مَلِكٍ، والسلطان على بلد لا مِلْكَ له فيها مَلِكٌ غيرُ مالك.

وأما خامساً: فبأنَّ التكرار الذي زعمه صاحب الكشف قد كُشف أمره على أنه مشترك الإلزام؛ إذ الجوهريُّ ذكر أنَّ الرب كان يطلق على الملك[٢].

وأما سادساً[٣]: فلأنَّ الدليل الأخير الذي ساقه لك أن تقلبه بأنه تعالى وصف ذاته بالمالكية دون الملكية، أيضاً إضافة المالك إلى المُلك تدلُّ على أنَّ المالك أبلغ من المَلِك؛ لأن المُلك بالضم قد جعل تحت حيطة المالكية، فكأنه أحدُ مملوكاته.

كذا قالوه، ولهم ما كسبوا وعليهم ما اكتسبوا.

وعندي لا ثمرة للخلاف، والقراءتان فَرَسا رهان، ولا فرق بين المالك و الملك صفتين لله تعالى كما قاله السَّمين[٤]، ولا التفات إلى من قال: إنهما كحاذرٍ وحَذِرٍ، ومتى أردتُ ترجيح أحد الوصفين تعارضت لديَّ الأدلة وسدَّت عليَّ البابَ الآثارُ، وانقلب إليَّ بصر البصيرة خاسئاً وهو حسير، إلا أني أقرأ كالكسائي: «مالك» لأحظى بزيادة عشر حسنات، ولأنَّ فيه إشارة واضحة إلى الفضل الكبير والرحمة الواسعة، والطمعُ بالمالك من حيث إنه مالك فوق الطمع بالمَلِك من حيث إنه ملك، فأقصى ما يرجى من المَلِك أن ينجوَ الإنسان منه رأساً برأس، ومن المالك يرجى ما فوق ذلك، فالقراءة به أرفق بالمذنبين مثلي، وأنسب بما قبله، وإضافته إلى يوم الدين بهذا المعنى ليكسر حرارته، فإنَّ سماع يوم الدين يقلقل أفئدة السامعين، ويُشْبِهُ ذلك من وجهٍ قولهُ تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣] والمدار على الرحمة، لاسيما والأمر جدير[٥]، والترغيب فيه أرغب،

(١) في (م): مالك.
(٢) الصحاح (ربب).
(٣) في (م): سادسها.
(٤) في الدر المصون ١/ ٤٩.
(٥) في الأصل: جديد.

على أنه لا يخلو الحال عن ترهيب، وكأني بك تعارض هذه النكت، وما عليَّ، فهذا الذي دعاني إليه حسن الظن.

واليوم: في العرف عبارةٌ عمَّا بين طلوع الشمس وغروبها من الزمان، وفي الشرع عند أهل السنَّة ما عدا الأعمش: عبارةٌ عمَّا بين طلوع الفجر الثاني وغروب الشمس، ويطلق على مُطْلَق الوقت، ويوم القيامة حقيقةٌ شرعيةٌ في معناه المعروف.

وتركيبه غريب؛ إذ فاء الكلمة فيه ياء وعينها واو، ولم يأت من ذلك كما في البحر المحيط[1] إلا يوم وتصاريفه.

والدين: الجزاء، ومنه الحديث المرسل عن أبي قلابة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «البر لايبلى والإثم لاينسى، والديَّان لا يموت، فكن كما شئت، كما تدين تدان»[2].

وقيل: فُرِّق بينهما، فإنَّ الدين ما كان بقَدْرِ فعل المُجازَى، والجزاء أعم.

وقيل: الدين اسمٌ للجزاء المحبوب المقدَّر بقدر ما يقتضيه الحساب، إذا كان ممن معه وقع الأمر المجزيُّ به، فلا يقال لمن جازى عن غيره، أو أعطى كثيراً في مقابلة قليل: دين، ويقال: جزاء.

والأرجح عندي أنَّ الدين والجزاء بمعنى، فيوم الدين هو يوم الجزاء، ويؤيده قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [غافر:١٧] و ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية:٢٨] وإضافة «مالك» إلى «يوم» على التوسع، وقد قال النحاة: الظرف إما متصرِّفٌ؛ وهو الذي لا يلزم الظرفية، أو غير متصرف؛ وهو مقابله، والأول كيومٍ وليلة، فلك أن تتوسع فيهما بأن ترفع أو تجرَّ أو تنصب من غير أن تقدِّر فيه معنى «في»، فيجري مجرى المفعول للتساوي في عدم التقدير، فإذا قلت:

---

(١) ١/ ٢١.

(٢) أخرجه عبد الرزاق (٢٠٢٦٢). وقال الحافظ في تخريج أحاديث الكشاف ص٣: ورواه الإمام أحمد عن عبد الرزاق بسنده عن أبي قلابة عن أبي الدرداء قوله، وهذا منقطع مع وقفه، وله شاهد موصول من حديث ابن عمر ﷺ أخرجه ابن عدي في ترجمة محمد بن عبد الملك وضعفه. ينظر الزهد لأحمد ص١٧٦، والكامل لابن عدي ٦/ ٢١٦٨.

سِرْت اليوم، كان منصوباً انتصاب «زيد» في: ضربت زيداً، ويجري سرتُ مجرى ضربت في التعدِّي مجازاً؛ لأنَّ السير لا يؤثِّر في اليوم تأثيرَ الضرب في زيد، ولا يخرج بذلك عن معنى الظرفية، ولذا يتعدَّى إليه الفعل اللازم ولا يظهر في الاسم الظاهر وإنما يظهر في الضمير؛ كقوله:

وَيَوماً شَهِدْنَاهُ سُلَيْماً وعَامِراً قليلاً سِوَى طَعْنِ النِّهالِ[1] نَوافِلُهْ[2]

وإذا توسِّع في الظرف، فإن كان فعله غير متعدٍّ تعدَّى، وإن كان متعدِّياً إلى واحد تعدَّى إلى اثنين، وإن كان متعدِّياً إلى اثنين تعدَّى إلى ثلاثة، وهو قليل، ومنعه البعض، وإن كان متعدِّياً إلى ثلاثة لم يتعدَّ إلى رابع في المشهور، إذ لا نظير له، وحكى ابن السَّرَّاج جوازه.

والتوسُّع هنا[3] تجوُّزٌ حكميٌّ في النسبة الظرفية الواقعة بعد نسبة المفعول به الحقيقي، فالمتعدِّي قبله باقٍ على حاله، حتى إذا لم يذكر مفعوله قُدِّر أونُزِّل منزلة اللازم، والجمع بين الحقيقة والمجاز في المجاز الحكمي ليس محلَّ الخلاف، ولذا قال الرضي: اتفقوا أن معنى الظرف متوسَّعاً فيه وغيرَ متوسع فيه سواء.
والمعنى: مالك الأمر كله في يوم الدين، وهذا ثابت له سبحانه أزلاً وأبداً؛ لأنه إما من الصفات الذاتية المتفق على ثبوتها له سبحانه كذلك، أو من الصفات الفعلية وهي عند الماتريدية مثلها، بل قال الزركشيُّ من الأشاعرة في إطلاق الخالق والرازق ونحوهما في حقِّه تعالى قبل وجود الخلق والرزق: حقيقة، وإن قلنا بحدوث صفات الأفعال[4].

---

(١) في الأصل و(م): قليل... النهار، والمثبت هو الصواب، وينظر التعليق الذي بعده.
(٢) البيت لرجل من بني عامر، كما في الكتاب ١/ ٧٨، وشرح المفصل ٢/ ٤٦، ودون نسبة في الكامل ١/ ٤٩، والمقتضب ٣/ ١٠٥، ومعاني القرآن للزجاج ١/ ١٢٨، وأمالي ابن الشجري ١/ ٧، وشرح أبيات مغني اللبيب ٧/ ٨٤، ووقع في بعض المصادر ويوم... قليلٍ...، قال الأعلم في شرح شواهد الكتاب ص١٤٧: الشاهد فيه نصب ضمير اليوم بالفعل؛ تشبيهاً بالمفعول به اتساعاً ومجازاً، والمعنى: شهدنا فيه. وسليم وعامر قبيلتان. والنوافل هنا: الغنائم. والنِّهال: المرتوية بالدم، يقول: لم نغنم فيه إلا النفوس، لِمَا أوليناهم من كثرة الطعن.
(٣) في (م): هذا.
(٤) البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي ٢/ ٩٤.

أو المعنى: ملك الأمور يوم الدين، على حدِّ: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الأعراف: ٤٤] ففي الآية استعارةٌ تبعيةٌ كما يفهمه كلام العلامة البيضاويِّ في تفسيره[١].

وعلى التقديرين يصحُّ وقوعه صفة للمعرفة؛ لأنَّ الإضافة حينئذٍ حقيقة، ولا ينافي ذلك التوسع في الظرف؛ لأنه مفعولٌ من حيث المعنى لا من حيث الإعراب، أي يتعلق المالك به تعلُّق المملوكية، حتى لو كانت شرائط العمل حاصلةً عَمِلَ فيه، كما قاله الشريف[٢]. وفيه تأمل، والأولى باستمرار الاعتبار اعتبارُ الاستمرار، والمستمرُّ يصح أن تكون إضافته معنوية، كما يصح أن لا تكون كذلك، والتعين مفوض للمقام، وذلك لاشتماله على الأزمنة الثلاث.

ولا يَرِدُ أن يوم الدين وما فيه ليس مستمرًّا في جميع الأزمنة، فكيف يتصوَّر كونه تعالى مالكاً على الاستمرار؛ لأنَّا نقول: ليس عند ربك صباح ولا مساء، وهو سبحانه ليس بزمانيّ، والأزل والأبد عنده نقطة واحدة، والفرق بينهما بالاعتبار، والتعبيرات في كلامه عزَّ شأنه بالنظر إلى حال المخاطب؛ فالاستمرار بالنظر إليه تعالى متحقِّقٌ بلا شبهة.

ومن هنا يستنبط جوابٌ للسؤال المشهور: بأنَّ المالك لا يكون مالكاً للشيء إلا إذا كان موجوداً، ويوم الدين غيرُ موجود الآن؟ وأجاب غيرُ واحد بأنَّ يوم الدين لما كان محقَّقاً جعل كالقائم في الحال، وأيضاً من مات فقد قامت قيامته؛ فكأن القيامة حاصلةٌ في الحال، فزال السؤال[٣].

ولا يخفى أنَّ السؤال باقٍ على مذهب بعض المتكلمين القائلين بأنَّ الزمان

---

(١) ١/ ٢٩. قال الشهاب في حاشيته على تفسير البيضاوي١/ ١٠١ يعني أن اسم الفاعل كالمفعول يخالف الصفة المشبهة الدالة على الثبوت، فهو حقيقة في الحال، إلا أنه منزَّل منزلة الماضي في تحقق الوقوع، فاستعير له استعارة تبعية كما في قوله تعالى: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾فإنه بمعنى: ينادي. اهـ. ووقع في هامش الأصل و(م): ونقل عنه أنه مجاز في الماضي المنقطع لا مطلقاً، وهو خلاف المشهور، وبني عليه أن مالك يوم الدين حقيقة عنده وإن لم يعتبر استمراره. اهـ منه. وينظر حاشية الشهاب ١/ ١٠٢.

(٢) حاشية الجرجاني على تفسير الكشاف ١/ ٥٩.

(٣) في هامش الأصل و(م): وقيل عليه إن اسم الفاعل ليس حقيقة في الاستمرار، فيكون مجازاً على المجاز. اهـ منه. وينظر حاشية الشهاب ١/ ١٠٣.

معدومٌ؛ إذ يقال بعدُ: إن تملُّك المعدوم محال، إلا أن يقال: يجعل الكلام كناية عن كونه مالكاً للأمر كلِّه؛ لأنَّ تملُّك الزمان كتَملُّك المكان يستلزم تملُّك جميع ما فيه، ولا يلزم في الكناية إمكان المعنى الحقيقي، والاستلزام بمعنى الانتقال في الجملة لا بمعنى عدم الانفكاك، فلا يَرِدُ المنع.

وأنت إذا قرأت: «ملك» تسلم من هذا القيل والقال إن جعلته صفةً مشبَّهة، أو ألحقته بأسماء الأجناس الجامدة؛ كسلطان، وأما إذا جعلته صيغة[1] مبالغة كحَذِر ـ وهو ملحقٌ باسم الفاعل ـ فيَرِدُ عليك ما ورد علينا، وأنا من فضل الله تعالى لا تحرِّكني العواصف، بل ذلك يزيدني في المالك حبًّا.

وإنما قال: «مالك يوم الدين»، ولم يقل: يوم القيامة، مراعاةً للفاصلة وترجيحاً للعموم، فإنَّ الدين بمعنى الجزاء يشمل جميع أحوال القيامة؛ من ابتداء النشور إلى السرمد الدائم، بل يكاد يتناول النشأة الأولى بأسرها، على أنَّ يوم القيامة لا يفهم منه الجزاء مثل «يوم الدين»، ولا يخلو اعتباره عن لطف.

وأيضاً للدين معانٍ شاع[2] استعماله فيها؛ كالطاعة و الشريعة، فتذهب نفس السامع إلى كل مذهب سائغ، وقد قال بكلٍّ من هذين المعنيين بعضٌ، والمعنى حينئذٍ على تقدير مضاف، فعلى الأول: يوم الجزاء الكائن للدين، وعلى الثاني: يوم الجزاء الثابت في الدين.

وإذا أريد بالطاعة في الأول الانقياد المطلق لظهوره ذلك اليوم ظاهراً وباطناً، وجُعِلَ إضافة «يوم» للدين في الثاني لِمَا بينهما من الملابسة باعتبار الجزاء، لم يحتج إلى تقدير.

وتخصيص اليوم بالإضافة ـ مع أنه تعالى مالكُ ومَلِكُ جميع الأشياء في كل الأوقات والأيام ـ إما للتعظيم، وإما لأنَّ المِلك والمُلك الحاصلين في الدنيا لبعض الناس بحسب الظاهر، يزولان وينسلخ الخلق عنهما انسلاخاً ظاهراً في الآخرة:

(١) في الأصل: صفة.

(٢) في هامش الأصل و(م): قال الراغب: «الدين» الطاعة والجزاء واستعير للشريعة. فافهم. اهـ منه.

﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَرْدًا﴾ [مريم: ٩٥] وينفرد[١] سبحانه في ذلك اليوم بهما انفراداً لا خفاء فيه، ولذلك قال سبحانه: ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْـًٔا وَٱلْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ﴾ [الانفطار: ١٩] و ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [غافر: ١٦].

وأيضاً هنالك يجتمع الأولون والآخرون، ويقوم الروح والملائكة صفًّا، وتجتمع العبيد في صعيد واحد، وتظهر صفة الجمال والجلال أتم ظهور، فتُعلم صفة المالكية والملكية للمجموع في آنٍ واحد فوق ما عُلمت لكلٍّ فردٍ فردٍ أو جمعٍ جمعٍ على توالي الأزمان.

وإنما ختم سبحانه هذه الأوصاف بهذا الوصف إشارةً إلى الإعادة، كما افتتح بما يشير إلى الإبداء، وفي إجرائها عليه تعالى تعليلٌ لإثبات ما سبق، وتمهيدٌ لما لحق، وفيه إيماءٌ إلى أنَّ الحمد ليس مجرَّد الحمد لله، بل مع العلم بصفات الكمال ونعوت الجلال، وهذه أمهاتها؛ ولم تك تصلح إلا له، ولم يك يصلح إلا لها.

وقد يقال: في إجراء هذه الأوصاف بعد ذكر اسم الذات الجامع لصفات الكمال إشارةٌ إلى أنَّ الذي يحمده الناس ويعظِّمونه إنما يكون حمده وتعظيمه لأحد أمور أربعة: إما لكونه كاملاً في ذاته وصفاته وإن لم يكن منه إحسان إليهم، وإما لكونه محسناً إليهم ومتفضِّلاً عليهم، وإما لأنهم يرجون لطفه وإحسانه في الاستقبال، وإما لأنهم يخافون من كمال قدرته. فهذه هي الجهات الموجبة للحمد والتعظيم، فكأنه سبحانه يقول: يا عبادي، إن كنتم تحمدون وتعظِّمون للكمال الذاتي والصفاتي[٢]، فإني أنا الله، وإن كان للإحسان والتربية والإنعام، فإني أنا رب العالمين، وإن كان للرجاء والطمع في المستقبل، فإني أنا الرحمن الرحيم، وإن كان للخوف، فإني أنا مالك يوم الدين.

ومن الناس من استدلَّ ـ كما قال الإمام[٣] ـ على وجوب الشكر عقلاً قبل مجيء الشرع بأنه تعالى أثبت الحمدَ هنا لذاته، ووصفه بكونه ربًّا للعالمين، رحماناً رحيماً

---

(١) في الأصل: ويتفرد.

(٢) في (م): والصفاتي فاحمدوني.

(٣) هو الرازي في تفسيره ١/ ٢٢٧.

بهم، مالكاً لعاقبة أمورهم في القيامة، وترتُّب الحكم على الوصف المناسب يدلُّ على كون الحكم معلّلاً به، فدلَّ ذلك على ثبوت الحمد له قبل الشرع وبعده.

وهو على ما فيه دليلٌ عليه لا له؛ لأنه بيانٌ من الله تعالى لإيجابه، فهو سمعيٌّ لا عقلي، فالمستدلُّ به كناطح صخرة.

هذا وفي ذكر هذه الأسماء الخمسة أيضاً لطائف؛ فالإنسان بدنٌ ونفسٌ شيطانية ونفسٌ سَبُعية ونفسٌ بهيمية وجوهرٌ ملكيٌّ عقلي؛ فالتجلي باسمه تعالى «الله» للجوهر الملكي: ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ [الرعد:٢٨] وباسم الربِّ للنفس الشيطانية: ﴿رَّبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَٰتِ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾ [المؤمنون٩٧] وباسم الرحمن للنفس السبعية بناءً على أنه مركَّبٌ من لطف وقهر: ﴿ٱلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ لِلرَّحْمَٰنِ﴾ [الفرقان:٢٦] وباسم الرحيم للنفس البهيمية: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ [المائدة:٥] وبمالك يوم الدين للبدن الكثيف: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ ٱلثَّقَلَانِ﴾ [الرحمن:٣١].

وآثار هذا التجلِّي طاعة الأبدان بالعبادة، وطاعة النفس الشيطانية بطلب الاستعانة، والسبعية بطلب الهداية، والبهيمية بطلب الاستقامة، وتواضعت الروح القدسية فعرضت لطلب إيصالها إلى الأرواح العالية المطهَّرة.

وأيضاً دعائم الإسلام خمس؛ فالشهادة من أنوار تجلِّي الله، والصلاة من أنوار تجلِّي الرب، وإيتاء الزكاة من أنوار تجلِّي الرحمن، وصيام رمضان من أنوار تجلِّي الرحيم، والحجُّ من أنوار تجلِّي مالك يوم الدين، وكأنه لهذا طُلبت الفاتحة في الصلاة التي هي العماد.

ولمَّا بلغ الثناء الغاية القصوى قال سبحانه: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝﴾.

إيَّا في المشهور: ضميرُ نصب منفصل، واللواحق حروفٌ زيدت لبيان الحال. وقيل: أسماءٌ أضيف هو إليها، وقيل: الضمير هي تلك اللواحق وإيَّا دعامة. وقيل: الضمير هو المجموع. وقيل: إيَّا مظهر مبهم مضاف إلى اللواحق، وزعم أبو عبيدة اشتقاقه، وهو جهلٌ عجيب والبحث مستوفًى في علم النحو.

وقد جاء: ويَّاك، بقلب الهمزة واواً، ولا أدري أهو عن القرَّاء أم عن العرب. وقرأ عمرو بن فائد عن أبيٍّ: «إيَاك» بكسر الهمزة وتخفيف الياء، وعليٌّ والفضل

الرَّقاشي: «أَيّاك» بفتح الهمزة والتشديد، وأبو السوار الغنوي: «هيَّاك» بإبدال الهمزة ـ مكسورةً ومفتوحةً ـ هاء[1]، والجمهور «إيّاك» بالكسر والتشديد.

والعبادة أعلى مراتب الخضوع، ولا يجوز شرعاً ولا عقلاً فعلُها إلا لله تعالى؛ لأنه المستحقُّ لذلك، لكونه مُوْلياً لأعظم النعم من الحياة والوجود وتوابعهما، ولذلك يَحْرُم السجود لغيره سبحانه؛ لأنَّ وضع أشرف الأعضاء على أهون الأشياء ـ وهو التراب وموطئ الأقدام والنعال ـ غايةُ الخضوع.

وقيل: لاتستعمل إلا في الخضوع له سبحانه، وما ورد من نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ [الأنبياء:٩٨] واردٌ على زعمهم، تعريضاً لهم ونداءً على غباوتهم.

وتستعمل بمعنى الطاعة ومنه: ﴿أَن لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ﴾ [يس:٦٠] وبمعنى الدعاء ومنه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي﴾ [غافر:٦٠] وبمعنى التوحيد ومنه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:٥٦] وكلها متقاربة المعنى.

وذكر بعض المحقِّقين أنَّ لها ثلاث درجات؛ لأنه إما أن يعبد الله تعالى رغبةً في ثوابه أو رهبةً من عقابه، ويختصُّ باسم الزاهد، حيث يُعْرِضُ عن متابعة الدنيا وطيِّباتها طمعاً فيما هو أدوم وأشرف، وهذه مرتبةٌ نازلةٌ عند أهل الله تعالى وتسمَّى عبادة.

وإما أن يعبد الله تعالى تشرُّفاً بعبادته، أو لقبوله لتكاليفه، أو بالانتساب إليه، وهذه مرتبة متوسطة وتسمَّى بالعبودية.

وإما أن يعبد الله تعالى لاستحقاقه الذاتي من غير نظر إلى نفسه بوجهٍ من الوجوه، ولا يقتضيه إلا الخضوع والذلة، وهذه أعلى الدرجات، وتسمَّى بالعبودة، وإليه الإشارة بقول المصلِّي: أصلي لله تعالى، فإنه لو قال: أصلِّي لثوابه تعالى[2]، أو للتشرُّف بعبادته، فسدت صلاته.

---

(١) تنظر هذه القراءات في القراءات الشاذة ص١، والمحتسب١/ ٤٠، والبحر ١/ ٢٣. ووقع في الأصل و(م): أبو الفضل الرقاشي، والمثبت من المصادر، وهو الصواب، وهو الفضل بن عيسى بن أبان الرقاشي أبو عيسى البصري الواعظ، روى عن عمه يزيد وعن أنس والحسن البصري وجماعة، رمي بالقدر، وقال عنه ابن معين: كان قاصًا، وكان رجل سوء. الميزان ٣/ ٣٥٦.

(٢) بعدها في (م): مثلاً.

والاستعانة: طلب المعونة، وياءُ فعله منقلبة عن الواو.

وتمسَّكت الجبريةُ والقدرية بهذه الآية، أما الجبرية فقالوا: لو كان العبد مستقلًّا لَمَا كان للاستعانة على الفعل فائدة، وأما القدرية فقالوا: السؤال إنما يحسن لو كان العبد متمكِّناً في أصل الفعل، فيطلب الإعانة من الغير، أما إذا لم يقدر عليه لم يكن للاستعانة فائدة.

وقد أشار ناصرُ الملَّة والدين البيضاويُّ بيَّض الله تعالى وجه حجَّته ببيان المعونة إلى أنه لا تمسُّك لواحدٍ من الفريقين في ذلك حيث قال: وهي إما ضرورية أو غيرُها، والضروريةُ ما لا يتأتَّى الفعل دونه؛ كاقتدار الفاعل وتصوُّره، وحصول آلةٍ ومادة يفعل بها فيها، وعند استجماعها يصحُّ أن يوصف الرجل بالاستطاعة، ويصحُّ أن يكلف بالفعل، وغير الضرورية تحصيلُ ما يتيسر به الفعل ويسهل؛ كالراحلة في السفر للقادر على المشي، أو يقرِّب الفاعل إلى الفعل ويحثُّه عليه، وهذا القسم لا يتوقف عليه صحة التكليف[1]. انتهى.

وحاصله أنَّ الاستعانة طلبُ ما يتمكَّن به العبد من الفعل، أو يوجب اليسر عليه، وشيءٌ منها[2] لا يوجب الجبر ولا القدر.

وعندي أنَّ الآية إن استُدلَّ بها على شيءٍ من بحث خَلْق الأفعال، فليُستدلَّ بها على أنَّ للعباد قُدَراً[3] مؤثرة بإذن الله تعالى لا بالاستقلال، كما عقدتُ عليه خنصر عقيدتي، لا أنهم ليس لهم قدرة أصلاً بل جميع أفعالهم كحركة المرتعش كما يقوله الجبرية؛ إذ الضرورة تكذِّبه، ولا أنَّ لهم قدرةً غير مؤثرة أبداً كاليد المشلولة كما هو الشائع من مذهب الأشاعرة؛ إذ هو في المآل كقول الجبرية، وأيُّ فرقٍ بين قدرة لا أثر لها، وبين عدم القدرة بالكلية، إلا بما هو كسرابٍ بِقِيعةٍ يحسبُه الظمآن ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً؟! ولا أنَّ لهم قدرة مستقلة بالأفعال يفعلون بها ما شاؤوا، فالله تعالى يريد ما لا يفعله العبد، ويفعل العبد ما لا يريده الله تعالى، كما يقوله المعتزلة؛ إذ يردُّ ذلك النصوص القواطع كما ستسمعه إن شاء الله تعالى.

---

(١) تفسير البيضاوي ١/ ٣٣.

(٢) في (م): منهما.

(٣) في الأصل: قدرة.

ووجه الاستدلال أنَّ «إياك نعبد» مشيرٌ إلى صدور الفعل من العباد، وذلك يستدعي قدرةً يكون بها الإيجاد، ومن لا قدرة له، أو له قدرة لا مدخل لها في الإيجاد، لا يقال له: أَوْجَدَ، وصحة ذلك باعتبار الكسب كيفما فُسِّر لا يرتضيه المنصف العاقل.

وقوله: «وإياك نستعين» يدلُّ على نفي الاستقلال فيه، وأنه بإذن الله تعالى وإعانته كما يشير إليه: لا حول ولا قوة إلا بالله، وهذا هو اللَّبن السائغ الذي يخرج من بين فَرْثٍ ودم، فلا جبر ولا تفويض، فاحفظه وانتظر تتمَّته:

وَلَو كَان هَذا مَوْضِعُ القَوْلِ لا شْتَفَى ... فُؤَادِي ولكِنْ لِلمَقَالِ مَوَاضِعُ[1]

وههنا أبحاث: الأول: في سرِّ تقديم الضمير على الفعلين، وذكروا له وجوهاً:

الدلالة على الحصر والاختصاص، كما يشعر به عدولُ البليغ عمَّا هو الأصل من غير ضرورة، ولذلك قال ابن عباس ﷺ: معناه: لانعبد غيرك. وهو حقيقيٌّ لا يستدعي ردَّ خطأ المخاطب، والمقصود منه التبرئة عن الشرك وتعريضٌ بالمشركين.

وتقديم ما هو مقدَّمٌ في الوجود، فإنه تعالى مقدَّمٌ على العابد والعبادة ذاتاً، فقُدِّم وضعاً ليوافق الوضع الطبع.

وتنبيه العابد من أول الأمر على أنَّ المعبود هو الله تعالى الحق، فلا يتكاسل في التعظيم، ولا يلتفت يميناً ولا شمالاً.

والاهتمام: فإنَّ ذكره تعالى أهمُّ للمؤمنين في كلِّ حالٍ، لاسيَّما حال العبادة؛ لأنها محلُّ وساوس الشيطان من الغفلة والكسل والبطالة.

والتصريح من أول وهلةٍ بأنَّ العبادة له سبحانه، فهو أبلغ في التوحيد، وأبعد عن احتمال الشرك، فإنه لو أُخِّر، فقَبْلَ أن يذكر المفعول يحتمل أن تكون العبادة لغيره تعالى.

---

(١) البيت لمجنون ليلى، وهو في ديوانه ص٨٥ برواية:

ولو كان هذا موضع العَتْب لاشتفى ... فؤادي ولكن للعتاب مواضع

والإشارة إلى حال العارف، وأنه ينبغي أن يكون نظره إلى المعبود أولاً وبالذات، وإلى العبادة من حيث إنها وصلةٌ إليه وراحلة تَفِدُ[1] به عليه، فيبقى مستغرقاً في مشاهد أنوار جلاله، مستقرًّا في فردوس نُوَّار[2] جماله، وكم من فرق بين قوله تعالى للمحمديين: ﴿فَٱذۡكُرُونِيٓ أَذۡكُرۡكُمۡ﴾ [البقرة:١٥٢] وبين قوله للإسرائيليين ﴿ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ﴾ [البقرة:٤٠] وبين ما حكى عن الحبيب من قوله: ﴿لَا تَحۡزَنۡ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَاۖ﴾ [التوبة:٤٠] وبين ما حكاه عن الكليم من قوله: ﴿إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهۡدِينِ﴾ [الشعراء:٦٢].

الثاني: في سرِّ قوله: نعبد دون أعبد، فقد قيل: هو الإشارة إلى حال العبد؛ كأنه يقول: إلهي ما بلغت عبادتي إلى حيث أذكرها وحدها؛ لأنها ممزوجةٌ بالتقصير، ولكن أخلطها بعبادة جميع العابدين، وأذكر الكلَّ بعبارة واحدة حتى لا يلزم تفريقُ الصفقة.

وقيل: النكتة في العدول إلى[3] الإفراد التحرُّزُ عن الوقوع في الكذب، فإنَّا لم نزل خاضعين لأهل الدنيا متذلِّلين لهم مستعينين في حوائجنا بمن لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضرًّا ولا حياةً ولا موتاً ولا نشوراً، ويا ليت الفُجْل[4] يهضم نفسه، فكيف يقول أحدنا: إياك أعبد وإياك أستعين، بالإفراد، ويمكن في الجمع أن يقصد تغليب الأصفياء المتقين من الأولياء والمقربين؟

وقيل: لو قال: إياك أعبد، لكان ذلك بمعنى: أنا العابد، ولَمَّا قال: إياك نعبد، كان المعنى: إني واحدٌ من عبيدك، وفرقٌ بين الأمرين، كما يرشدك إليه قوله تعالى حكايةً عن الذبيح عليه الصلاة والسلام: ﴿سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الصافات:١٠٢] وقوله تعالى حكاية عن موسى: ﴿سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ صَابِرٗا﴾ [الكهف:٦٩] فَصَبر الذبيح لتواضعه بعدِّ نفسه واحداً من جمع، ولم يصبر الكليم لإفراده نفسه، مع أن كلًّا منهما عليهما السلام قال: «إن شاء الله».

---

(١) في (م): تغد.
(٢) في (م): أنوار.
(٣) كذا في الأصل و(م)، ولعل الصواب: عن.
(٤) في (م): الفحل. وهو تصحيف. والمثل في مجمع الأمثال ٢/ ٢٥٧.

وقيل: الضمير في الفعلين للقارئ ومن معه من الحفظة وحاضري الجماعة.

وقيل: هو من باب «صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ» على ما ذكره الغزالي قُدِّس سرُّه، وقد تقدَّم[١].

الثالث: في سرِّ تقديم فعل العبادة على فعل الاستعانة، وله وجوه:

الأول: أن العبادة أمانة، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾ [الأحزاب: ٧٢] فاهتمَّ للأداء، فقُدِّم.

الثاني: أنه لما نسب المتكلِّمُ العبادةَ إلى نفسه أوهم ذلك تبجُّحاً واعتداداً منه بما صدر عنه، فعقَّبه بقوله: «وإياك نستعين» ليدلَّ على أنَّ العبادة مما لا تتمُّ إلا بمعونةٍ وتوفيقٍ وإذنٍ منه سبحانه.

الثالث: أنَّ العبادة مما يتقرَّب بها العبد إلى الله تعالى، والاستعانة ليست كذلك؛ فالأول أهم.

الرابع: أنها وسيلة فتُقدَّم على طلب الحاجة؛ لأنه أدعى للإجابة.

الخامس: أنها مطلوبةُ الله تعالى من العباد[٢]، والاستعانة مطلوبهم منه سبحانه، فتقديم العبد ما يريده مولاه منه أدلُّ على صدق العبودية من تقديم ما يريده من مولاه.

السادس: أن العبادة واجبةٌ حتماً لا مناص للعباد عن الإتيان بها، حتى جعلت كالعلة لخلق الإنس والجن، فكانت أحق بالتقديم.

السابع: أنها أشدُّ مناسبةً بذكر الجزاء، والاستعانة أقوى التئاماً بطلب الهداية.

الثامن: أنَّ مبدأ الإسلام التخصيصُ بالعبادة، والخلوصُ من الشرك، والتخصيص بالاستعانة بعد الرسوخ.

التاسع: أنَّ في تأخير فعل الاستعانة توافق رؤوس الآي.

---

(١) ص٢٦٣ من هذا الجزء.

(٢) في (م): العبادة.

العاشر: أنَّ أحدهما إذاكان مرتبطاً بالآخر لم يختلف التقديمُ والتأخير، كما يقال: قضيتَ حقّي فأحسنتَ إليَّ، وأحسنتَ إليَّ فقضيتَ حقّي.

الحادي عشر: أنَّ مقام السالكين ينتهي عند قوله: «إياك نعبد»، وبعده يطلب التمكين، وذلك أنَّ الحمد مبادي حركة المريد، فإنَّ نفس السالك إذا تزكَّت، ومرآة قلبه إذا انجلت، فلاحت منها[1] أنوار العناية الموجبة للولاية، تجرَّدت النفس الزكية للطلب، فرأتْ آثار نعم الله تعالى عليها سابغة، وألطافَه غير متناهية، فحمدتْ على ذلك وأخذت بالذكر، فكُشف لها الحجاب من وراء أستار العزَّة عن معنى ربِّ العالمين، فشاهدتْ ما سوى الله سبحانه على شرف[2] الفناء مفتقراً إلى المُبْقي، محتاجاً إلى التربية، فترقَّت لطلب الخلاص من وحشة الإدبار، وظلمة السكون إلى الأغيار، فهبَّت لها من نفحات جناب القدس نسائم ألطاف الرحمن الرحيم، فعرجت لِلَمعات بوارق الجلال من وراء سجاف الجمال إلى المالك[3] الحقيقي، فنادت بلسان الاضطرار في مقام: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [غافر:١٦]: أسلمتُ نفسي إليك، وأقبلتُ بكلِّيَّتي عليك، وهناك خاضت لُجَّة الوصول، وانتهت إلى مقام العين، فحقَّقت نسبة العبودية، فقال: «إياك نعبد»، وهنا انتهاء مقام السالك، ألا يُرى إلى سيِّد الخلق وحبيب الحق كيف عبّر عن مقامه هذا بقوله: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا﴾ [الإسراء:١]؟ فطلب التمكين بقوله: (وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦) واستعاذ عن التلوين بقوله: (غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ) فصعد مستكملاً ورجع مكمِّلاً، وكأنه لهذا سمِّيت الصلاة معراجَ المؤمنين.

البحث الرابع: في سرِّ الالتفات من الغيبة إلى الخطاب، وقد ازدحمت فيه أذهان العلماء بعد بيان نكتته العامَّة، وهي التفنُّنُ في الكلام، والعدول من أسلوب إلى آخر، تطريةً له وتنشيطاً للسامع.

---

(١) في (م): فيها.
(٢) الشَّرَف: الموضع العالي يشرف على ما حوله، يقال: هو على شَرَفٍ من كذا: مشرف عليه، ومقارب له. المعجم الوسيط (شرف).
(٣) في (م): الملك.

فقيل: لما ذكر الحقيقَ بالحمد، ووصفه[١] بصفاتٍ عظام تميَّز بها عن سائر الذوات، وتعلَّق العلم بمعلوم معيَّن، خوطب بذلك ليكون أدلّ على الاختصاص والترقِّي من البرهان إلى العيان، والانتقال من الغيبة إلى الشهود، وكأن المعلوم صار عياناً، والمعقول مشاهداً، والغيب حضوراً.

وقيل: لمَّا شرح الله تعالى صدر عبده، وأفاض على قلبه وقالبه نورَ الإيمان والإسلام من عنده، ترقَّى بذريعة الحمد المستجلِب لمزيد النعم إلى رتبة الإحسان، وهو: «أن تعبد الله تعالى كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»[٢].

وأيضاً حقيقة العبادة: انقياد النفس الأمَّارة لأحكام الله تعالى، وصورتُه وقالبُه الإسلام، ومعناه وروحه الإيمان، ونوره ونَوره الإحسان، وفي «نعبد» والالتفات تتم الأمور الثلاثة.

وأيضاً لما تبيَّن أنه مَلَكَ في الأزل ما في أحايين الأبد، عُلم أنَّ الشاهد والغائب والماضي والمستقبل بالنسبة إليه على حدٍّ سواء، فلذلك عدل عن الغيبة إلى الخطاب.

ويحتمل أن يكون السِّرُّ أنَّ الكلام من أول السورة إلى هنا ثناء، والثناء في الغيبة أولى، ومن هنا إلى الآخر دعاء، وهو في الحضور أولى، والله تعالى حَيِيٌّ[٣] كريم.

وقيل: إنه لما كان الحمد لا يتفاوت غيبة وحضوراً، بل هو مع ملاحظة الغيبة أدخلُ وأتم، وكانت العبادة إنما يستحقُّها الحاضر الذي لا يغيب، كما حكى سبحانه عن إبراهيم عليه السلام: ﴿فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦] لا جرم عبَّر سبحانه وتعالى عن الحمد بطريق الغيبة، وعنها بطريق الخطاب، إعطاءً لكلٍّ منهما ما يليق من النسق المستطاب، وأيضاً مَنْ تَشبَّه بقومٍ فهو منهم؛ فالعابد لما رام ذلك سلك مسلك القوم في الذكر، ومَزَج عبادته بعبادتهم، وتكلَّم بلسانهم، وساق

---

(١) في (م): ووصف.
(٢) قطعة من حديث جبريل الطويل أخرجه أحمد (٣٦٧)، ومسلم (٨) من حديث عمر رضي الله عنه. وأخرجه البخاري (٥٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٣) في (م): حيٌّ.

كلامه على طبق مساقهم، عسى أن يصير محسوباً في عدادهم مندرجاً في سياقهم:

إنْ لَم تَكُونُوا مثلَهم فَتَشَبَّهُوا ... إنَّ التَّشَبُّهَ بالكِرَامِ فَلاحُ[1]

وأيضاً فيه إشارةٌ إلى أنَّ من لزم جادةَ الأدب والانكسار، ورأى نفسه بعيداً عن ساحة القرب لكمال الاحتقار، فهو حقيقٌ أن تدركه رحمةٌ إلهيَّةٌ، وتَلْحَقَه عناية أزليةٌ، تجذبه إلى حظائر القدس، وتُطْلِعه على سرائر الأنس، فيصير واطئاً على بساط الاقتراب، فائزاً بعزِّ الحضور وسعادة الخطاب.

وأيضاً إنه لمَّا لم يكن في الحمد مزيدُ كلفة، بخلاف العبادة، فإنَّ خَطْبها عظيم، ومن دَأب المحبِّ تحمُّلُ المشاقِّ العظيمة في حضور المحبوب، قَرَنَ سبحانه العبادة بما يشعر بحضوره؛ ليأتي بها العابد خالية عن الكلال، عاريةً من[2] الفتور والملال، مقرونةً بكمال النشاط، موجبة لتمام الانبساط:

حَمامةَ جَرْعَا حَوْمَةِ الجَندلِ اسْجَعِي ... فأَنْتِ بِمَرْأى مِنْ سُعادَ وَمَسْمَعِ[3]

وأيضاً إنَّ الحمد ليس إلا إظهار صفات الكمال على الغير، فما دام للأغيار وجودٌ في نظر السالك فهو يواجههم بإظهار مزايا المحبوب عليهم، ويخاطبهم بذكر مآثره الجميلة لديهم، وأما إذا آل أمره بملازمة الأذكار إلى ارتفاع الحجب والأستار، واضمحلال جميع الأغيار، لم يبق في نظره سوى المعبود الحق، والجمال المطلق، وانتهى إلى مقام الجمع، وصار في مقعد: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] فبالضرورة لا يصير توجيه الخطاب إلا إليه، ولا يمكن إظهار السِّرِّ إلا لديه، فينعطف عنان لسانه إلى جنابه، ويصير كلامه منحصراً في خطابه.

---

(١) البيت ليحيى بن حبش شهاب الدين أبي الفتوح السهروردي، كما في معجم الأدباء ١٩/ ٣١٩، وورد ضمن قصيدة للشيخ عبد الغني النابلسي في ديوانه ص١٢٤.

(٢) في (م): عن.

(٣) البيت لعبد الصمد بن بابك، كما في المثل السائر ١/ ٣٠١، والإيضاح في علوم البلاغة للقزويني ١/ ٨، ومعاهد التنصيص ١/ ٥٩. قوله: جرعا، الجرعاء: الكثيب جانب منه رمل وجانب منه حجارة. وحومة الشيء: معظمه. والجندل: الحجارة. والسَّجع: هدير الحمام ونحوه. والمعنى: يا حمامةَ جرعاءِ هذا الموضع اسجعي وترنمي طرباً، فأنت بمرأى من الحبيبة ومسمع. معاهد التنصيص ١/ ٥٩.

وثم وراء الذوق معنًى يدقُّ عن مدارك أرباب العقول السليمة.

وعندي ـ وهو من نسائم الأسحار ـ أنَّ الله سبحانه بعد أن ذكر يوم الدين، وهو يوم القيامة، التفت إلى الخطاب للإشارة إلى أنه إذا قامت القيامة على ساق، وكان إلى ربك يومئذ المساق، هنالك يفوز المؤمن بلذَّة الحضور، ويتبلَّج جنبه بأنوار الفرح والسرور، ويخلو به الديان وليس بينه وبينه ترجمان، ويكشف الحجاب، وتدور بين الأحباب كؤوس الخطاب، فتأمَّلْ في عظيم الرحمة كيف قَرَنَ سبحانه هذا الترهيب برحمتين، فصرَّح قبل يوم الدين بما صرَّح، ورمز بعد ذكره بما رمز، ولن يغلب عُسْرٌ يُسرين.

❋ ❋ ❋

ومن باب الإشارة: أنَّ «يوم الدين» تلويحٌ إلى مقام الفناء؛ لأنه موت النفس عن شهواتها، وخروجها عن جسد تعلقها بالأغيار والتفاتها، ومن مات فقد قامت قيامته، فعند ذلك يحصل البقاء في جنة الشهود، ويتحقق الجمع في مقام صدقٍ عند المليك المعبود.

وفوق هذا مقامٌ آخر لا يفي بتقريره الكلام، ولا تقدر على تحريره الأقلام، بل لا يزيده البيان إلا خفاءً، ولا يكسبه التقريب إلا بعداً واعتلاءً:

وَلَو أنَّ ثوباً حِيْكَ مِنْ نَسْجِ تِسْعَةٍ وَعِشرين حَرْفاً في علاه قَصِيْرُ[1]

اللهم أغرقنا في بحار مشاهدتك، ومُنَّ علينا بخندريس[2] وحدتك، حتى لا نحدِّث إلا عنك، ولا نسمع إلا منك، ولا نرى إلا إياك.

❋ ❋ ❋

هذا وقد ذكر الإمام السيوطيُّ نقلاً عن الشيخ بهاء الدين أنه قال: اتفقوا على أنَّ فيما نحن فيه التفاتاً واحداً. وفيه نظر؛ لأنَّ الزمخشريَّ ومن تابعه على أنَّ الالتفات خلافُ الظاهر مطلقاً، فإن كان التقدير: قولوا: «الحمد لله» ففي الكلام المأمور به التفاتان؛ أحدهما: في لفظ الجلالة، وأصله: الحمد لك؛ لأنه تعالى حاضر. والثاني: في إياك؛ لمجيئه على خلافِ أسلوبِ ما قبله.

---

(١) البيت بنحوه في الكشكول ٢/ ٣٠٦.

(٢) الخندريس: الخمر، مشتق من الخَدَرْسه، أو رومية معرَّبة، وحنطة خندريس: قديمة. القاموس (خدس).

وإن لم يقدَّر كان في: «الحمد لله»، التفاتٌ من التكلُّم للغيبة؛ لأنه تعالى حَمِدَ نفسه، ولا يكون في «إياك» التفاتٌ لتقدير «قولوا» معها قطعاً، فأحد الأمرين لازمٌ للزمخشريِّ والسكاكي؛ إما أن يكون في الآية التفاتان، أو لا يكون التفات أصلاً، هذا إن قلنا برأي السكاكي كما يشعر به كلام الزمخشري في «الكشاف»؛ لأنه جعل في الشعر الذي ذكره ثلاث التفاتات، وإن قلنا برأي الجمهور ولم نقدِّر [«قولوا» فلا التفات؛ لأنا نقدر]: قولوا إياك نعبد، فإن قُدِّر «قولوا» قبل «الحمد لله» كان فيه التفات واحدٌ، وبطل قول الزمخشري: إنَّ في الشعر[1] ثلاث التفاتات. انتهى. وهو كلامٌ يغني النظر فيه عن شرح حاله، فليفهم.

البحث الخامس: في سرِّ تكرار «إياك»، فقيل: للتنصيص على طلب العون منه تعالى، فإنه لو قال سبحانه: إياك نعبد ونستعين، لاحتمل أن يكون إخباراً بطلب المعونة من غير أن يعيِّن ممن يطلب.

وقيل: لأنه[2] لو اقتصر على واحد ربما تُوهِّم أنه لا يُتقرَّب إلى الله تعالى إلا بالجمع بينهما، والواقع خلافه.

وقيل: إنه جمع بينهما للتأكيد، كما يقال: الدارُ بين زيد وبين عمرو. وفيه أنَّ التكرير إنما يكون تأكيداً إذا لم يكن معمولاً لفعلٍ ثانٍ، و«إياك» الثاني في الآية معمولٌ لـ«نستعين» مفعولٌ له، فكيف يكون تأكيداً.

وقيل: إنه تعليمٌ لنا في تجديد ذكره تعالى عند كل حاجة.

وعندي أنَّ التكرار للإشعار أنَّ حيثية تعلُّق العبادة به تعالى غيرُ حيثية تعلُّق طلب الاستعانة منه سبحانه، ولو قال: إياك نعبد ونستعين، لتُوُهِّم أنَّ الحيثية واحدة،

---

(١) في الأصل و(م): البيت، والمثبت هو الصواب، وهو الموافق لما في حاشية الشهاب ١/ ١١٤، والكلام وما سلف بين حاصرتين منه، والشعر المقصود هو ثلاثة أبيات لامرئ القيس كما ذكرها الزمخشري في الكشاف ١/ ٦٤، وهي في ديوانه ١/ ١٨٥، وهذه الأبيات هي:

تَطَاوَلَ لَيْلُكَ بالأَثْمُدِ ... ونامَ الخَلِيُّ ولم تَرْقُدِ

وباتَ وباتَتْ لهُ لَيْلَةٌ ... كلَيْلَةِ ذي العائِرِ الأَرْمَدِ

وذلكَ مِنْ نَبَأٍ جاءَني ... وأُنْبِئْتُهُ عن أبي الأَسْوَدِ

(٢) في (م): أنه.

والشأن ليس كذلك؛ إذ لا بدَّ في طلب الإعانة من توسُّط صفة، ولا كذلك في العبادة، فلاختلاف التعلُّق أعاد المفعول ليشير بها إليه.

البحث السادس: في سرِّ إطلاق الاستعانة، فقيل: ليتناول كلَّ مستعانٍ فيه، فالحذف هنا مثله في قولهم: فلان يعطي، في الدلالة على العموم، ورُجِّح بلزوم الترجيح بلا مرجِّح في الحمل على البعض، وأيضاً قرينةُ التقييد خفيَّةٌ، وبأنه المرويُّ عن ترجمان القرآن ابن عباس رضي الله عنهما، وبأنَّ عموم المفعول متضمِّنٌ لنفي الحول والقوة عن نفسه، والانقطاع بالكلية إليه تعالى عمَّن سواه، فهو أولى بمقام العبادة، وإلى ترجيحه يشير صنيع العلامة البيضاوي[1].

وقال صاحب «الكشاف»[2]: الأحسن أن يُراد الاستعانة به وبتوفيقه على أداء العبادة، ويكون قوله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا﴾ بياناً للمطلوب من المعونة، كأنه قيل: كيف أعينكم؟ فقالوا: «اهدنا الصراط المستقيم». وإنما كان أحسنَ لتلاؤم الكلام وأَخْذِ بعضه بحجزة بعض. انتهى.

ووجه التخصيص حينئذٍ كمالُ احتياج العبادة إلى طلب الإعانة؛ لكونها على خلاف مقتضى النفس ﴿إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّىٓ﴾ [يوسف: ٥٣] والقرينة مقارَنةُ العبادة، ولا خفاء في وضوحها، وكون عموم المفعول متضمِّناً لما ذكر معارَضٌ بنكتة التخصيص، والرواية عن ابن عباس رضي الله عنهما لعلها لم تثبت، كذا قيل.

والإنصاف عندي أنَّ الحمل على العموم أولى، ليتوافق ألفاظ هذه السورة الكريمة في المعنى المطلوب منها، ولأنَّ التوسل بالعبادة إلى تحصيل مرامٍ يستوعب جميع ما يصحُّ أن يُستعان فيه ليدخل فيه التوفيق دخولاً أوليًّا، أولى من مجرَّد التوفيق، ويلائمه الصراط المستقيم، فإنه أعمُّ من العبادات والاعتقادات والأخلاق والسياسات والمعاملات والمناكحات، وغير ذلك من الأمور الدينية، والنجاة من شدائد القبر والبرزخ والحشر والصراط والميزان، ومن عذاب النار والوصول إلى

---

(١) ينظر تفسير البيضاوي ١/ ٣٤.
(٢) ١/ ٦٦.

دار القرار، والفوز بالدرجات العلى، وكلُّها مفتقرٌ إلى إعانة الله تعالى وفضله. وأيضاً طرق الضلالات التي يُستعاذ منها بغير المغضوب عليهم ولا الضالين لا نهاية لها، وباستعانته يتخلَّص من مهالكها.

وأيضاً لا يخفى أن المراد بالعبادة في «إياك نعبد» هي وما يتعلَّق بها وما يتوقف عليه، فإذاً توافق الاستعانة في العموم، وأيضاً قوله: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ مطلقٌ شاملٌ كلَّ إنعام، وأيضاً لو كان المراد الاستعانة به وبتوفيقه على أداء العبادة، يبقى حكم الاستعانة في غيرها غيرُ معلوم في أمِّ الكتاب، ولا أظنُّ أحداً يقول: إنه يعلم من هذا التخصيص، فلا أختار أنا إلا العموم، وقد ثبت في الصحيح عنه ﷺ أنه قال لابن عباس: «إذا استعنت فاستعن بالله»[1] الحديث، وهو ظاهرٌ فيه، ولعلَّ ابن عباس من هنا قال به في الآية ـ إذا قلنا بثبوت ذلك عنه ـ وهو الظنُّ الغالب، فمن استعان بغيره في المُهمَّات، بل وفي غيرها، فقد استسمن ذا وَرَم، ونفخ في غير ضَرَم، أفلا يستعان به وهو الغني الكبير، أم كيف يطلب من غيره والكل إليه فقير؟

وإني لأرى أنَّ طلب المحتاج من المحتاج سَفَهٌ من رأيه، وضلّة من عقله، فكم قد رأينا من أناس طلبوا العزة من غيره فذلُّوا، وراموا الثروة من سواه فافتقروا، وحاولوا الارتفاع فاتَّضعوا، فلا مستعان إلا به، ولا عون إلا منه:

إليكَ وإلّا لا تُشَدُّ الرَّكائِبُ ... وَمنكَ وإلا فالمُؤَمِّلُ خائِبُ

وَفيكَ وإلا فالغَرَامُ مُضَيَّعٌ ... وَعَنكَ وإلا فالمُحَدِّثُ كاذبُ

وقد قرأ عبيد بن عمير الليثي وزيد بن حبيش[2] ويحيى بن وثَّاب والنخعي: «نِعبد» بكسر النون، وهي لغةُ قيسٍ وتميمٍ وأسدٍ وربيعة وهذيل، وكذلك حُكْمُ حروف المضارعة في هذا الفعل وما أشبهه كـ«نِستعين»، مما لم ينضمَّ ما بعدها فيه، سوى

(١) قطعة من حديث طويل أخرجه أحمد (٢٦٦٩)، والترمذي (٢٥١٦) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما. قال الترمذي: حسن صحيح.

(٢) كذا في الأصل و(م)، والصواب إما زيد بن علي أو زر بن حبيش، وينظر ما ورد في البحر المحيط ١/ ٢٣ عند ذكر القراءة بكسر النون من «نعبد» و«نستعين».

الياء؛ لاستثقال الكسرة عليها، على أنَّ بعضهم قال: يجل[1] بكسر ياء المضارعة من وَجِلَ، وقرأ بعضهم: «يِئْلمون»[2].

وقرأ الحسن وأبو المتوكِّل وأبو مجلز: «يُعبد» بالياء مبنيًّا للمفعول، وهو غريب. وعن بعض أهل مكة أنه قرأ: «نَعبدْ» بإسكان الدال[3].

وقرأ الجمهور: «نعبد» بفتح النون وضم الدال ـ وهي لغة الحجاز[4] وهي الفصحى.

﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦﴾ الهداية: دلالةٌ بلطف؛ لدلالة اشتقاقه ومادَّته عليه، ولذا أُطلق على المشي برفق: تهادٍ، وسُمِّيت الهداية لطفاً، وقوله تعالى: ﴿فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ﴾ [الصافات: ٢٣] واردٌ على الصحيح موردَ التهكُّم على حدِّ: ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [آل عمران: ٢١].

ويقال: هداه لكذا وإلى كذا، فتعدِّيه باللام وإلى، إذا لم يكن فيه[5]، وهداه كذا بدونهما محتمل للحالين، حتى لا يجوز في ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩]: لسبلنا أو إلى سبلنا، إلا بإرادة الإرادة في «جاهدوا»، أو إرادة تحصيل المراتب العلية في «سبلنا»، ومن ثَمَّ جمعها، وقد ورد: «مَن عَمِلَ بما عَلِمَ، ورَّثه الله تعالى عِلْمَ ما لم يَعْلَمْ»[6].

وقد يقال: المراد بيان الاستعمال الحقيقي، وأما باب التجوُّز فواسعٌ.

وهل يعتبر في الدلالة الإيصال أم لا؟ فيه اختلاف المتأخرين من أهل اللسان؛ ففريقٌ خصَّها بالدلالة الموصلة، وآخرون بالدلالة على ما يوصل، وقليل قال: إن تعدَّت إلى المفعول الثاني بنفسها كانت بمعنى الإيصال، ولا تسند إلا إليه تعالى

---

(١) في الأصل: ييجل، والمثبت من (م) وحاشية الشهاب ١/ ١٢٤، والكلام منه.

(٢) في الأصل و(م) وحاشية الشهاب: يعلمون، والمثبت من الدر المصون ١/ ٦٠، وهي الآية (١٠٤) من سورة النساء، والقراءة المشهورة فيها: «يألمون»، وقرأ بكسر الياء ابن وثاب ومنصور بن المعتمر كما في البحر ٣/ ٣٤٣.

(٣) البحر المحيط ١/ ٢٣.

(٤) في (م): أهل الحجاز.

(٥) أي: إذا لم يكن الأمر المهديُّ له أو إليه في الشخص المَهديِّ، فيصل بالهداية إليه.

(٦) سلف تخريجه ص١٠٦.

كما في الآية، وإن تعدَّت باللام أو إلى، كانت بمعنى إراءة الطريق، فكما تسند إليه سبحانه تسند إلى القرآن؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء:٩] وإلى النبيِّ ﷺ؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى:٥٢] والكلُّ من هذه الآراء غيرُ خالٍ عن خلل:

أما الأول: فيَرِدُ عليه قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت:١٧]. والجواب بجواز وقوعهم في الضلال بالارتداد بعد الوصول إلى الحق، لا يساعده ما في التفاسير والتواريخ؛ فإنها ناطقةٌ بأنَّ الجمَّ الغفير من قوم ثمود لم يتَّصفوا بالإيمان قطعاً، وما آمن من قومه إلا قليل، وقد بقوا على إيمانهم ولم يرتدُّوا، على أنَّ صاحب الذوق يدرك من نفس الآية خلاف الفرض كما لا يخفى.

وأما الثاني: فيَرِدُ عليه قوله تعالى لحبيبه ﷺ: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص:٥٦]. وما يقال: إنه على حدِّ قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال:١٧] أو أن المعنى: إنك لا تتمكَّن من إراءة الطريق لكلٍّ من أحببت، بل إنما يمكنك إراءته لمن أردنا، لا يخلو عن تكلف.

وأما الثالث: فإنَّ كلام أهل اللغة لا يساعده، بل ينادي بما ينافيه، ومع ذلك فالقول بأنَّ المتعدية لا تسند إلا إلى الله تعالى، منتقضٌ بقوله تعالى حكايةً عن إبراهيم عليه السلام: ﴿يَٰٓأَبَتِ إِنِّى قَدْ جَآءَنِى مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَٱتَّبِعْنِىٓ أَهْدِكَ صِرَٰطًا سَوِيًّا﴾ [مريم:٤٣] وعن مؤمن آل فرعون ﴿يَٰقَوْمِ ٱتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ﴾ [غافر:٣٨]. ولهذا الخلل قال طائفة بالاشتراك، والبحثُ لغويٌّ لا دخل للاعتزال فيه، وسيأتي إن شاء الله تعالى تتمَّته.

والصراط: الطريق، وأصله بالسين من السَّرْط: وهو اللَّقْم، ولذلك يسمَّى لَقَماً، كأنَّ سالكه يبتلعه، أو يبتلع سالكه، ففي الأزهري[1]: أكلتْه المفازة: إذا نَهَكَتْه لسيره فيها، وأكَل المفازة: إذا قطعها بسهولة، قال أبو تمام[2]:

رَعَتْه الفَيافِي بعْدَ ما كانَ حِقْبَةً رعاها وماءُ المُزْنِ يَنْهَلّ ساكِبُهْ

(١) كما في حاشية الشهاب ١/ ١٣١، ولم نقف عليه في تهذيب اللغة للأزهري.
(٢) في ديوانه ١/ ٢٢٢.

وبالسين على الأصل، قرأ ابن كثير برواية قنبل، ورويس اللؤلؤي عن يعقوب، وقرأ الجمهور بالصاد وهي لغة قريش، وقرأ حمزة بإشمام الصاد زاياً[١]، والزاي الخالصة لغة لعُذرة وكعب، والصاد عندي أفصح وأوسع، وأهل الحجاز يؤنِّثون الصراط كالطريق والسبيل والزقاق والسوق، وبنو تميم يذكِّرون هذا كله، وتذكيره هو الأكثر، ويجمع في الكثرة على صُرُط، ككتاب وكتب، وفي القلة قياسه أَصْرِطة، هذا إذا كان الصراط مذكَّراً، وأما إذا أُنِّث فقياسه أَفْعُل، نحو: ذراع وأَذْرُع.

والمستقيم: المستوي الذي لا اعوجاج فيه، واختلف في المراد منه فقيل: الطريق الحق، وقيل: ملَّة الإسلام، وقيل: القرآن، وردَّهما الرازيُّ قُدِّس سرُّه بأنَّ قوله تعالى: (صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ) يدلُّ على الصراط المستقيم، وهم المتقدِّمون من الأمم وما كان لهم القرآن والإسلام[٢]. وفيه ما لا يخفى.

والعجب كلُّ العجب من هذا المولى أنه ذكر في أحد الوجوه المَرْضِيَّة عنده أنَّ الصراط المستقيم: هو الوسط بين طرفي الإفراط والتفريط في كلِّ الأخلاق وفي كل الأعمال، وأكَّد ذلك بقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣][٣]. فيا ليت شعري، ماذا يقول لو قيل له: لم يكن هذا للمتقدِّمين من الأمم، وتلونا عليه الآية التي ذكرها؟ وسبحان مَن لا يُردُّ عليه.

وقيل: المراد به معرفة ما في كلِّ شيء من كيفية دلالته على الذات والصفات.

وقيل: المراد منه صراط الأولين في تحمُّل المشاقِّ العظيمة لأجل مرضاة الله تعالى.

وقيل: العبادة؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱعْبُدُونِى هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾ [يس: ٦١] والقرآن يفسِّر بعضه بعضاً، وفيه نظر.

وقيل: هو الإعراض عن السِّوى، والإقبال بالكلية على المولى.

---

(١) التيسير ص١٨-١٩، والنشر ١/ ٢٧١.
(٢) تفسير الرازي ١/ ٢٥٦-٢٥٧.
(٣) تفسير الرازي ١/ ٢٥٥.

وقال الشيخ الأكبر قُدِّس سرُّه: هو ثبوت التوحيد في الجمع والتفرقة[١]. ولهم أقوالٌ غيرُ ذلك قريبة وبعيدة.

وعندي بعد الاطِّلاع على ما للعلماء ـ وكل حزب بما لديهم فرحون ـ أنَّ الصراط المستقيم يتنوَّع إلى عامٍّ للناس وخاصٍّ بخواصِّهم، والكلُّ منهما صراط المنعَم عليهم على اختلاف درجاتهم:

فالأول: جسرٌ بين العبد وبين الله سبحانه، ممدودٌ على متن جهنمِ الكفرِ والفسقِ والجهلِ والبدع والأهواء، وهو الاستقامة على ما ورد به الشرعُ القويم علماً وعملاً وخُلُقاً وحالاً، وهو الذي يظهر في الآخرة على متن جهنمِ الجزاءِ ممثَّلاً مصوَّراً بالتمثيل الرباني والتصوير الإلهي على حسب ما عليه العبد اليوم، فمن وجد خيراً فليحمد الله، ومن وجد دون ذلك فلا يلومنَّ إلا نفسه، وللتذكير بذلك الصراط لم يقل: السبيل ولا الطريق، وإن كان الكل واحداً.

الثاني: طريق الوصول إلى الله تعالى، ومَن شَهِدَ الخَلْقَ لا فِعْلَ لهم فقد فاز، ومن شهدهم لا حياة لهم فقد جاز، ومن شهدهم عينَ العدم فقد وصل وتمَّ سفره إلى الله تعالى، ثم يتجدَّد له السفر فيه سبحانه وهو غير متناه؛ لأنَّ نعوت جماله وجلاله غير متناهية، ولا يزال العبد يرقى من بعضها إلى بعض، كما يشير إليه قوله ﷺ: «إنه لَيُغانُ على قلبي فأستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة»[٢].

وهناك يكون عزَّ شأنه يدَه وسمعه وبصره، فبه يبطش وبه يسمع وبه يبصر، ووراء ذلك ما يحرم كشفه. فمتى قال العامِّيُّ: اهدنا الصراط المستقيم، أراد: أرشدنا إلى الاستقامة على امتثال أوامرك واجتناب نواهيك، ومتى قال ذلك أحد الخواص، أراد: ثبِّتنا على ما منحتنا به، وهو المرويُّ عن يَعسوب[٣] المؤمنين

(١) الفتوحات المكية ١/ ١١٥.
(٢) أخرجه أحمد (١٧٨٤٨)، ومسلم (٢٧٠٢): (٤١)، من حديث الأغر المزني ﷺ، وفيه: مئة مرة، بدل: سبعين مرة. قوله: ليغان، قال ابن الأثير في النهاية (غين): أراد ما يغشاه من السهو الذي لا يخلو منه البشر.
(٣) اليعسوب: السيد والرئيس والمقدَّم. اللسان (عسب).

كرم الله تعالى وجهه، وأبيٍّ ﷺ، وذلك لأنَّ طالب هداية الصراط[1] المستقيم ليَسْلُكه، له في سلوكه مقامات وأحوال، ولكلٍّ منها بدايةٌ ونهايةٌ، ولا يصل إلى النهاية ما لم يصحِّح البداية، ولا ينتقل إلى مقام أو حالٍ إلا بعد الرسوخ فيما تحته والثبات عليه، فما دام هو في أثناء المقام أو الحال ولم يصل إلى نهايةٍ، يطلب الثبات على ما منح به؛ ليرسخ له ذلك المقام ويصير ملكه، فيرقى منه إلى ما فوقه، وذلك هو الفضل الكبير والفوز العظيم.

وللمحققين في معنى «اهدنا»وجوهٌ دفعوا بها ما يوشك أن يُسأل عنه من أنَّ المؤمن مهتدٍ، فالدعاء طلبٌ لتحصيل الحاصل:

أحدها: أنَّ معناه ثبِّتنا على الدين كيلا تزلزلنا الشُّبَه، وفي القرآن: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران:٨] وفي الحديث: «اللهم يا مقلِّب القلوب، ثبِّت قلوبنا على دينك»[2].

وثانيها: أعطنا زيادة الهدى، كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾ [محمد:١٧].

وثالثها: أنَّ الهداية الثواب؛ كقوله تعالى: ﴿يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم بِإِيمَانِهِمْ﴾ [يونس:٩] فالمعنى: اهدنا طريق الجنة ثواباً لنا، وأُيِّد بقوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَٰذَا﴾ [الأعراف:٤٣].

ورابعها: أنَّ المراد: دلَّنا على الحقِّ في مستقبل عمرنا، كما دللتنا عليه في ماضيه.

ولهم بعدُ أيضاً كلمات متقاربة غير هذا، ولعلَّه يغنيك عن الكلِّ ما ذكره الفقير، فتدبر ولا تغفل.

بقي الكلام في ربط هذه الجملة بما قبلها، وقد قيل: إنَّ عندنا احتمالاتٍ أربعةً، لأنَّ طلب المعونة إما في المهمات كلِّها أو في أداء العبادة، والصراط المستقيم إما أن يُؤخذ بمعنًى خاصٍّ؛ كمِلَّة الإسلام، أو بمعنى عام؛ كطريق الحق

---

(١) في (م): الطريق.

(٢) أخرجه أحمد (١٧٦٣٠)، من حديث النواس بن سمعان الكلابي ﷺ.

خلاف الباطل، فعلى تقدير[١] عموم الاستعانة والصراط و خصوصهما يكون: «اهدنا» بياناً للمعونة المطلوبة، كأنه قال: كيف أعينكم في المهمات أو في العبادات[٢]؟ فقالوا: اهدنا طريق الحق في كلِّ شيءٍ، أو ملة الإسلام، فيكون الفصل لشبه كمال الاتصال. وعلى تقدير عموم الاستعانة وخصوص الصراط، يكون «اهدنا» إفراداً للمقصود الأعظم من جميع المهمات، فيكون الفصل حينئذ لكمال الاتصال. وأما على تقدير خصوص الاستعانة وعموم الصراط فلا ارتباط. وما عندي غير خفيٍّ عليك إن أحطت خبراً بما قدمناه لديك.

وقد قرأ الحسن والضحاك وزيد بن عليٍّ: «صراطاً مستقيماً» دون تعريف[٣]. وقرأ جعفر الصادق: «صراط المستقيم» بالإضافة[٤]، والمتواتر ما تلوناه.

﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾: بدلٌ من الصراط الأول بدلَ الكلِّ من الكل، وهو الذي يسمِّيه ابن مالك: البدل الموافق أو المطابق، تحاشياً من إطلاق الكل على الله تعالى في مثل ﴿صِرَٰطِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ ۝١ ٱللَّهِ﴾ [إبراهيم: ١-٢].

وفائدة الإبدال تأكيد النسبة بناءً على أنَّ البدل في حكم تكرير العامل، والإشعارُ بأن «الصراط المستقيم» بيانه وتفسيره: صراط المسلمين، فيكون ذلك شهادة لاستقامة صراطهم على أبلغ وجه وآكده.

وقيل: صفة له.

ومن غريب المنقول أنَّ الصراط الثاني غير الأول، وكأنه نوي فيه حرف العطف، وفي تعيين ذلك اختلاف، فعن جعفر بن محمد: هو العلم بالله والفهمُ عنه. وقيل: موافقة الباطن للظاهر في إسباغ النعمة. وقيل: التزام الفرائض والسنن. ولا يخفى أنَّ هذا القول خروجٌ عن الصراط المستقيم فلا نتعب جواد القلم فيه.

---

(١) في (م): تقديري.
(٢) في (م): العبادة.
(٣) المحتسب ١/ ٤١، والبحر المحيط ١/ ٢٦.
(٤) المحرر الوجيز ١/ ٧٤، و البحر المحيط ١/ ٢٦.

وقرأ ابن مسعود وزيد بن علي: «صراط مَن أنعمت عليهم»[(١)]، وهو المرويُّ عن عمر وأهل البيت ﷺ. قال الشهاب: وفيه دليلٌ على جواز إطلاق الأسماء المبهمة «كمن» على الله تعالى. انتهى[(٢)]. وهو خبطٌ ظاهر؛ إذ الإضافة إلى المفعول لا الفاعل.

والإنعام: إيصال الإحسان إلى الغير من العقلاء كما قاله الراغب[(٣)]. فلا يقال: أنعم على فرسه، ولذا قيل: إنَّ النعمة نَفْعُ الإنسان مَن دونَه لغير عوض.

واختلف في هؤلاء المُنعَم عليهم فقيل: المؤمنون مطلقاً. وقيل: الأنبياء. وقيل: أصحاب موسى وعيسى عليهما السلام قبل التحريف والنسخ. وقيل: أصحاب محمد ﷺ. وقيل: محمد ﷺ وأبو بكر وعمر ﷺ.

وقيل: الأَوْلى ما أخرجه ابن جرير[(٤)] عن ابن عباس ﷺ أنَّ المراد بالذين أنعمت عليهم: الأنبياء والملائكة والشهداء والصدِّيقون، ومَن أطاع الله تعالى وعَبَده، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقًا﴾ [النساء:٦٩] فما في هاتيك الأقوال اقتصار على بعض الأفراد.

ولم يقيد الإنعام ليعمَّ ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآۗ﴾ [النحل:١٨]، وقيل: أنعم عليهم بخلقهم للسعادة. وقيل: بأن نجّاهم من الهلكة. وقيل: بالهداية.

وفي بناء «أنعمت» للفاعل استعطاف؛ فكأنَّ الداعي يقول: أطلب منك الهداية إذ سبق إنعامك، فاجعل من إنعامك إجابةَ دعائنا وإعطاء سؤالنا، وسبحانه ما أكرمه! كيف يعلِّمنا الطلب ليجود على كلٍّ بما طلب:

لَو لَم تُرد نَيلَ ما نَرجُو و نَطلبُهُ ... مِنْ فَيضِ جُودِكَ ما عَلَّمتنا الطَّلَبا[(٥)]

وحكى اللغويون في ﴿عَلَيْهِمْ﴾ عشر لغات؛ ضمَّ الهاء وإسكان الميم، وهي

---

(١) القراءات الشاذة ص١، و الكشاف ١/ ٦٩، والمحرر الوجيز ١/ ٧٥.
(٢) حاشية الشهاب على البيضاوي ١/ ١٣٥.
(٣) مفردات ألفاظ القرآن ص٨١٥.
(٤) في تفسيره ١/ ١٧٧.
(٥) البيت لأبي الفتح البستي، وهو في ديوانه ص٣٨.

قراءة حمزة[١]، وكسرها وإسكان الميم، وهي قراءة الجمهور، وكسر الهاء والميم وياء بعدها، وهي قراءة الحسن، قيل: وعمرو ابن فائد، وكذلك بغير ياء، وهي قراءة عمرو بن فائد[٢]، وكسر الهاء وضم الميم بواو بعدها، وهي قراءة ابن كثير وقالون بخلاف عنه[٣]، وضم الهاء والميم وواو بعدها، وهي قراءة الأعرج ومسلم بن جندب وجماعة، وضمهما بغير واو ونسبت لابن هرمز، وكسر الهاء وضم الميم بغير واو ونسبت للأعرج والخفاف عن أبي عمرو، وضم الهاء وكسر الميم بياء بعدها وكذلك بغير ياء، وقرئ بهما أيضاً[٤].

وحاصلها ضمُّ الهاء مع سكون الميم، أو ضمِّها بإشباعٍ أو دونه، أو كسرِها بإشباع أو دونه، وكسرُ الهاء مع سكون الميم، أو كسرِها بإشباعٍ أو دونه، أو ضمِّها بإشباع أو دونه، وحججُ كلٍّ في كتب العربية.

﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧﴾﴾: بدلٌ من «الذين» بدلَ كلٍّ من كلٍّ. وقيل: من ضمير «عليهم»، ولا يخلو من الركاكة بحسب المعنى، وأما أنه يلزم عليه خلوُّ الصلة عن الضمير فلا؛ لأنَّ المُبدَل منه ليس في نية الطرح حقيقة.

والقول بأنَّ «غير» في الأصل صفة بمعنى مغاير، والبدلُ بالوصف ضعيف، ضعيف؛ لأنها غلبت عليها الاسمية، ولذا لم تَجْرِ على موصوف في الأكثر.

وعن سيبويه أنها صفة «الذين»[٥] مبيِّنةٌ أو مقيِّدةٌ، ولا يَرِدُ أنَّ «غير» من الأسماء المتوغِّلة في الإبهام، فلا تتعرَّف بالإضافة، فلا توصف بها المعرفة، بل ولا تبدل منها على المشهور؛ لأنَّا نقول: الموصوف هنا معنًى كالنكرة، فيصحُّ أن يوصف بها، وذلك لأنَّ الموصول بعد اعتبار تعريفه بالصلة يكون كالمعرَّف باللام في استعمالاته، فإذا استعمل في بعض ما اتَّصف بالصلة، كان كالمعرَّف باللام للعهد الذهني، فكما أنَّ المعرَّف المذكور لكون التعريف فيه للجنس، يكون معرفةً بالنظر

(١) وهي قراءة يعقوب أيضاً. التيسير ص١٩، والنشر ١/ ٢٧٢.
(٢) القراءات الشاذة ص١، والمحتسب ١/ ٤٤، والبحر ١/ ٢٦.
(٣) وهي قراءة أبي جعفر أيضاً. التيسير ص١٩، والنشر ١/ ٢٧٣.
(٤) تنظر هذه القراءات في المحتسب ١/ ٤٤-٤٥، والبحر ١/ ٢٦-٢٧.
(٥) ينظر الكتاب ٢/ ٣٣٣.

إلى مدلوله، وفي حكم النكرة بالنظر إلى قرينة البعضية المبهمة، ولذا يعامل به معاملتهما، كذلك الموصول المذكور بالنظر إلى التعيين الجنسي المستفاد من مفهوم الصلة معرفةٌ، وبالنظر إلى البعضية المستفادة من خارجٍ كالنكرة، فيعامل به معاملتهما أيضاً، فـ«الذين أنعمت عليهم» إذا لم يقصد به معهود كذلك؛ إذ لا صحة لإرادة جنس المنعَم عليهم من حيث هو، إذ لا صراط له ولا غرض يتعلَّق بطلبِ صراطِ مَن أنعم عليهم على سبيل الاستغراق، سواء أريد استغراق الأفراد والجماعات أو المجموع من حيث المجموع، فالمطلوب صراط جماعة ممن أنعم عليهم بالنِّعَم الأُخرويَّة؛ أعني طائفة من المؤمنين لا بأعيانها، فإن نظر إلى البعضية المبهمة المستفادة من إضافة الصراط إليهم كان كالنكرة، وإن نظر إلى مفهومه الجنسي ـ أعني المنعَم عليهم ـ كان معرفة، قاله العلامة السيالكوتي[1] وغيره، ولا يخلو عن دغدغة.

أو يقال ـ وهو المعوَّل عليه عند من يعوِّل عليه ـ أن «غير» هنا معرفة؛ لأنَّ المحققين من علماء العربية قالوا: إنها قد تتعرَّف بالإضافة، وذلك إذا وقعت بين متضادَّين معرفتين، نحو: عليك بالحركة غير السكون، وقال ابن السَّريِّ[2] وغيره: إذا أضيفت «غير» إلى معرَّفٍ له ضدٌّ واحد فقط تعرَّفت لانحصار الغيرية، وهنا المنعَم عليهم ضدٌّ لما بعده، ولا يَرِدُ على هذا قوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَٰلِحًا غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ﴾ [فاطر: ٣٧] لجواز أن يكون «صالحاً» حالاً قدِّمت على صاحبها، وهو «غير الذي»، أو «غير الذي» بدلاً من صالحاً، ولو قيل: ضد الصالح الطالح، والذي كانوا يعملون فرد من أفراده فليس بضد، لم يبعد.

وقرأ عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «غيرَ» بالنصب، وروي ذلك شاذًّا عن ابن كثير[3]، وهو حالٌ من ضمير «عليهم» والعامل فيه «أنعمت»، ويضعف أن يكون

---

(١) عبد الحكيم بن شمس الدين، من أهالي سيالكوت التابعة للاهور بالهند (وهي الآن تابعة لباكستان)، له حاشية على تفسير البيضاوي على بعض سورة البقرة، وحاشية على شرح العقائد النسفية للسعد، وغيرها. توفي سنة (١٠٦٧هـ). خلاصة الأثر ٢/ ٣١٨، وأبجد العلوم ٣/ ٢٣٠.

(٢) هو أبو بكر محمد بن السري، الشهير بابن السَّراج، وقد ذكر كلامه بتمامه في هذه المسألة الفارسي في الحجة ١/ ١٤٣، وابن عطية في المحرر ١/ ٧٧، ومختصراً ابن هشام في المغني ص٢١٠، وينظر الخزانة ٤/ ٢٠٧.

(٣) القراءات الشاذة ص١.

حالاً من «الذين»؛ لأنه مضافٌ إليه، والصراط لا يصحُّ بنفسه أن يعمل في الحال، وقيل: يجوز، والعامل فيه معنى الإضافة.

وجوَّز الأخفش أن يكون النصب على الاستثناء المنقطع، أو المتصل إن فسِّر الإنعام بما يعمّ، ومنعه الفراء[1]؛ لأنه حينئذ بمعنى سوى، فلا يجوز أن يعطف عليه بـ«لا»؛ لأنها نفيٌ وجحدٌ، ولا يعطف الجحد إلا على مثله. وأُجيب بزيادة «لا»، مثلها في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ﴾ [الأعراف: ١٢] وفي قول الأحوص:

وَيَلْحَيْنَنِي في اللَّهوِ أَنْ لا أُحِبَّهُ وَلِلَّهوِ دَاعٍ دائِبٌ غَيْرُ غَافِلِ[2]

واعترض بأنه لم تسمع زيادتها بعد واو العطف والكلام فيه، وحكى بعضهم عن الأخفش أنَّ الاستثناء في معنى النفي فيجوز العطف عليه بـ «لا» حملاً على المعنى، فحينئذ لا يَرِدُ ما ورد[3].

وعند الخليل: النصبُ بفعلٍ محذوفٍ، أعني: أعني، وبه أقول؛ لأنَّ الاستثناء كما ترى، والحالية تقتضي التنكير، ولا يتحقق إلا بعدم تحقق التضاد، أو بجعل[4] «غير» بمعنى مغاير لتكون إضافته لفظية، وكلاهما غير مرضيٍّ لما علمت.

وقال بعضهم: في الآية حذفٌ، والتقدير: غير صراط المغضوب عليهم، وهو ممكن على هذه القراءة، فيكون «غير» حينئذ إما صفة لقوله: «الصراط»، وهو ضعيف؛ لتقدم البدل على الوصف إذا قلنا به، والأصل العكس، أو بدل أو صفة للبدل أو بدل منه أو حال من أحد الصراطين. والصراط السويُّ عدم التقدير.

والغضب: أصله الشدَّة، ومنه الغَضْبَة: الصخرة الصلبة الشديدة المركَّبة في الجبل، والغضوب: الحيّة الخبيثة، والناقة العبوس. وفُسِّر تارةً بحركةٍ للنفس مبدؤها إرادة الانتقام، كما في «شرح المفتاح» للسعد، وتارةً بإرادة الانتقام كما في

---

(١) في معاني القرآن ١/ ٨، وقول الأخفش بنحوه في معاني القرآن له ١/ ١٦٦، وينظر البحر ١/ ٢٩.
(٢) ديوان الأحوص ص١٧١.
(٣) في الأصل: أورده.
(٤) في (م): يجعل.

«شرح الكشاف» له، وأخرى بكيفيةٍ تَعْرِضُ للنفس فيتبعها حركة الروح إلى خارجٍ طلباً للانتقام كما في «شرح المقاصد»[(١)].

ويقرب منه ما قيل: تغيُّرٌ يحدث عند غليان دم القلب، وفي الحديث: «اتقوا الغضب، فإنه جمرة تتوقَّد في قلب ابن آدم، ألم تروا إلى انتفاخ أوداجه وحمرة عينيه»[(٢)].

وفي الكشاف[(٣)]: معنى غضبِ الله تعالى: إرادةُ الانتقام من العصاة وإنزالِ العقوبة بهم، وأن يفعل بهم ما يفعله الملك إذا غضب على مَن تحتَ يده.

وأنا أقول كما قال سلف الأمة: هو صفةٌ لله تعالى لائقةٌ بجلال ذاته، لا أعلم حقيقتها ولا كيف هي، والعجز عن دَرْك الإدراك إدراك، والكلام فيه كالكلام في الرحمة حذو القُذَّة بالقُذَّة، فهما صفتان قديمتان له سبحانه وتعالى. وحديث «سبقت رحمتي غضبي»[(٤)] محمولٌ على الزيادة في الآثار أو تقدُّم ظهورها.

وأصل الضلال: الهلاك، ومنه قوله تعالى: ﴿أَءِذَا ضَلَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [السجدة:١٠] أي: هلكنا، وقوله تعالى: ﴿وَأَضَلَّ أَعْمَـٰلَهُمْ﴾ [محمد:٨] أي: أهلكها، والضلال في الدين: الذهاب عن الحق، وقرأ أيوب[(٥)] السختياني: «ولا الضَّأَلِّين» بإبدال الألف همزة فراراً من التقاء الساكنين، مع أنه في مثله جائز. وحكى أبو زيد: دأَبَّة وشأَبَّة، وعلى هذه اللغة قراءة عمرو بن عبيد: «فيومئذ لا يُسأل عن ذنبه إنسٌ ولا جأَنٌّ» [الرحمن:٣٩][(٦)] وقوله:

ولـلأرضُ أمّـا سُـودُهـا فـتـجـلَّـلـتْ ... بَـيـاضـاً وأمّـا بـيـضُـهـا فـادْهَـأَمَّـتِ[(٧)]

وهل يُقاس عليه أم لا؟ قولان.

---

(١) ٢/ ٣٨١، وهو للسعد أيضاً.

(٢) قطعة من حديث طويل أخرجه أحمد (١١٥٨٧)، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه. وفي إسناده علي بن زيد بن جدعان، وهو ضعيف.

(٣) ١/ ٧١.

(٤) سلف تخريجه ص١١٤.

(٥) في الأصل و (م): أبو أيوب، والمثبت هو الصواب، وهو الموافق لما في المحتسب ١/ ٤٦.

(٦) المحتسب ١/ ٤٦-٤٧.

(٧) البيت لكثير عزة، وهو في ديوانه ص٨٤.

وروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وعبد الله بن الزبير أنهما كانا يقرآن: «وغير الضالين»[1]، والمتواتر «لا» كما في الإمام، وهي[2] سيفُ خطيب أُتي بها لتأكيد ما في «غير» من معنى النفي، والكوفيون يجعلونها هنا بمعناها.

والمراد بالمغضوب عليهم: اليهود، وبالضالين: النصارى، وقد روى ذلك أحمد في «مسنده» [والترمذي] وحسَّنه [و] ابن حبان في «صحيحه» مرفوعاً إلى رسول الله ﷺ[3]. وأخرجه ابن جرير عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم[4]، وقال ابن أبي حاتم: لا أعلم فيه خلافاً للمفسرين[5].

فمن زعم أنَّ الحمل على ذلك ضعيفٌ؛ لأن منكري الصانع والمشركين أخبث ديناً من اليهود والنصارى، فكان الاحتراز منهم أولى، بل الأولى أن يحمل «المغضوب عليهم» على كلِّ مَن أخطأ في الأعمال الظاهرة وهم الفسَّاق، ويحمل الضالون على كلِّ مَن أخطأ في الاعتقاد؛ لأنَّ اللفظ عامٌّ، والتقييد خلاف الأصل = فقد ضل ضلالاً بعيداً إن كان قد بلغه ماصحَّ عن رسول الله ﷺ، وإلَّا فقد تجاسر على تفسير كتاب الله تعالى مع الجهل بأحاديث رسوله ﷺ، وما قاله في منكري الصانع لا يعتدُّ به؛ لأنَّ مَن لا دين له لا يعتدُّ بذكره.

والعجب من الإمام الرازي أنه نقل هذا ولم يتعقَّبه بشيءٍ سوى أنه زاد في الشطرنج بغلاً فقال: ويحتمل أن يقال: المغضوب عليهم هم الكفار، والضالون هم المنافقون[6]. وعلَّله بما في أول البقرة من ذكر المؤمنين ثم الكفار ثم المنافقين، فقاس ما هنا على ما هناك، وهل بعد قول رسول الله ﷺ الصادق الأمين قول لقائل أو قياس لقائس؟ هيهات هيهات دون ذلك أهوال.

واستدلَّ بعضهم على أنَّ المغضوب عليهم هم اليهود بقوله تعالى: ﴿مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ

---

(١) المحرر الوجيز ١/ ٧٨، والبحر ١/ ٢٩ عن عمر وأبيٍّ رضي الله عنهما.

(٢) في (م): وهو.

(٣) مسند أحمد (١٩٣٨١)، وسنن الترمذي (٢٩٥٣)، وصحيح ابن حبان (٦٢٤٦)، من حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه. وما بين حاصرتين من الدر المنثور ١/ ١٦، وعنه نقل المصنف.

(٤) تفسير الطبري ١/ ١٨٨، ١٩٦.

(٥) تفسير ابن أبي حاتم ١/ ٣١.

(٦) التفسير الكبير ١/ ٢٦١.

وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ﴾ [المائدة: ٦٠] وعلى أنَّ الضالين النصارى بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوٓا۟ أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا۟﴾ [المائدة: ٧٧] والأولى الاستدلالُ بالحديث؛ لأنَّ الغضب والضلال وردا جميعاً في القرآن لجميع الكفار على العموم، فقد قال تعالى: ﴿وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ١٠٦] وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ قَدْ ضَلُّوا۟ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾ [النساء: ١٦٧] ووردا لليهود والنصارى جميعاً على الخصوص، كما ذكره المستدل.

وإنما قدَّم سبحانه «المغضوب عليهم» على «الضالين»، مع أنَّ الضلال في بادئ النظر سببٌ للغضب؛ إذ يقال: ضلَّ فغضب عليه؛ لتقدُّم زمان المغضوب عليهم وهم اليهود، على زمان الضالين وهم النصارى، أو لأنَّ الإنعام يقابل بالانتقام ولا يقابل بالضلال، فبينهما تقابلٌ معنويٌّ بناءً على أنَّ الأول إيصالُ الخير إلى المنعَم عليه، والثاني إيصالُ الشرِّ إلى المغضوب عليه، أو لأنَّ اليهود أشدُّ في الكفر والعناد، وأعظمُ في الخبث والفساد، وأشد عداوة للذين آمنوا، ولذا ضُربت عليهم الذلة والمسكنة. وورد في الحديث: «من لم يكن عنده صدقة، فليلعن اليهود» رواه السلفي والديلمي وابن عدي[1].

والنصارى دون ذلك، وأقرب للإسلام منهم، ولذا وصفوا بالضلال؛ لأنَّ الضالَّ قد يهتدي.

ومما يدلُّ على أنَّ اليهود أسوأ حالاً من النصارى أنهم كفروا بنبيَّين؛ محمد ﷺ وعيسى عليه السلام، والنصارى كفروا بنبيٍّ واحدٍ وهو نبيُّنا ﷺ، وفضائحهم وفظائعهم أكثر مما عند النصارى كما ستقرؤه وتراه إن شاء الله تعالى.

وقولُ النصارى بالتثليث ليس أفظع من قول اليهود: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾ [آل عمران: ١٨١] وقولِهم: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤] وقولِهم: ﴿عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٠] فمن زعم أن النصارى أسوأ حالاً متوكئاً على ما في «دلائل

---

(١) الكامل لابن عدي ٦/ ٢٣٠٤، من حديث عائشة ﵂، وقال العجلوني في كشف الخفاء ٢/ ٣٦٤: رواه السلفي والديلمي وابن عدي، كذا في الفتاوى الحديثية لابن حجر من غير بيان صحابيه ومرتبته، وقال القاري: لا يصح.

الأسرار»[١]، لم يعرف أسرار الدلائل، وهي بُعد العيُّوق عنه، وليست المسألة من الفروع ليكتفي مثلنا فيها بالتقليد المحض، لا سيَّما وفضل الله تعالى ليس بمقصور على البعض.

وقال بعضهم: تأخير الضالين لموافقة رؤوس الآي، ولا بأس بضمِّه إلى تلك الوجوه، وإلا فالاقتصار عليه من ضِيق العَطَن.

وإنما أَسند النعمة إليه تعالى تقرُّباً، والمقصود طلب الهداية إلى صراط مَن ثبت إنعام الله تعالى عليه وتحقق، ولذلك أتى بالفعل ماضياً، وانحرف عن ذلك عند ذكر الغضب إلى الغيبة تأدُّباً، ولأنَّ مَن طلب منه الهداية ونسب الإنعام إليه لا يناسب نسبة الغضب إليه؛ لأنه مقام تلطُّف وترفُّق وتذلُّل لطلب الإحسان، فلا يناسب مواجهته بوصف الانتقام.

وقد عدَّ ابن الأثير في «كنز البلاغة» والتنوخيُّ في «الأقصى القريب» بناءَ الفعل للمفعول بعد خطاب فاعله نوعاً غريباً من الالتفات، فإن كان الالتفات كما في استعمال الأدباء والمتقدِّمين بمعنى الافتنان، فلا غبار عليه، وإن كان بالمعنى المتعارف، فلك أن تقول على رأي السكاكي الذي لا يشترط تعدُّد التعبير، بل مخالفة مقتضى الظاهر: إنَّ المخاطَب إذا تُرك خطابه وبُني ما أُسند إليه للمفعول والمحذوف كالغائب، فلا مانع من أن يسمَّى التفاتاً، فكما يجري في الانتقال من مقدَّرٍ إلى محقَّق، يجري في عكسه، وهو معنًى بديعٌ كما قاله الشهاب[٢].

ويسنُّ بعد الختام أن يقول القارئ: «آمين» فقد روى ابن أبي شيبة في «مصنَّفه» والبيهقيُّ في «الدلائل» عن أبي ميسرة: أنَّ جبريل أقرأ النبيَّ ﷺ فاتحة الكتاب، فلما قال: «ولا الضالين» قال له: قل: آمين، فقال: آمين[٣].

ويقولها المأموم لقراءة إمامه، فقد أخرج مسلم و أبو داود والنسائيُّ وابن ماجه

---

(١) لعله دلائل الأسرار لخليل بن محمد بن إبراهيم الفتال الدمشقيّ المتوفى سنة (١١٨٦هـ)، وهو حاشية على الدر المختار. الأعلام ٢/ ٣٢٢.

(٢) في حاشيته على تفسير البيضاوي ١/ ١٤٧.

(٣) مصنف ابن أبي شيبة ٢/ ٤٢٥.

وابن أبي شيبة عن أبي موسى الأشعري قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا قرأ ـ يعني: الإمام ـ «غير المغضوب عليهم ولا الضالين» فقولوا: آمين، يُجبْكم الله»[1].

وإخفاؤها مذهب ساداتنا الحنفية، وهو مذهب أمير المؤمنين علي كرم الله تعالى وجهه، وعبد الله بن مسعود، وعند الشافعية يجهر بها. وعن الحسن: لا يقولها الإمام؛ لأنه الداعي، وعن أبي حنيفة في رواية غير مشهورة مثله، والمشهور أنه يخفيها، وروى الإخفاءَ عن رسول الله ﷺ عبد الله بن مغفل وأنس رضي الله عنهما كما في الكشاف[2]، ورواية الجهر[3] محمولةٌ على التعليم، والبحث فقهي، وهذا القدر يكفي فيه.

وليست من القرآن إجماعاً، ولذا سنَّ الفصل بينها وبين السورة بسكتة لطيفة، وما قيل: إنها من السورة عند مجاهد فمما لا ينبغي أن يلتفت إليه، إذ هو في غاية البطلان، إذ لم يكتب في الإمام ولا في غيره من المصاحف أصلاً، حتى ذكر غير واحد أنَّ من قال: إنَّ آمين من القرآن، كفر.

وهي اسمُ فعلٍ مبنيٌّ على الفتح كأين؛ لالتقاء الساكنين، والبحث عن أسماء الأفعال مفروغ عنه في كتب النحو.

والصحيح أنها كلمةٌ عربيةٌ، ومعناها: استجب، وقيل: موضوعة لِمَا هو أعمُّ منه، ومن مرادفه.

ومن الغريب ما قيل: إنه عجميٌّ معرَّبُ همين؛ لمَا أن فاعيل كقابيل ليس من أوزان العرب، ورُدَّ بأنه يكون وزناً لا نظير له، وله نظائر، ولذا قيل: إنه في الأصل مقصورٌ، ووزنه فعيل، فأشبع.

ومن العجيب ما قيل: إنه اسم الله تعالى. والقول في توجيهه: إنه لمَّا كان مشتملاً على الضمير المستتر الراجع إليه تعالى قيل: إنه من أسمائه، أعجبُ منه.

---

(١) صحيح مسلم (٤٠٤)، وسنن أبي داود (٩٧٢)، وسنن النسائي (المجتبى) ٢/ ٢٤١-٢٤٢، وسنن ابن ماجه (٩٠١)، وهو عند أحمد (١٩٦٦٥).

(٢) ١/ ٧٥. قال الحافظ في تخريج أحاديث الكشاف ص٣: لم أجده عن أيٍّ منهما.

(٣) في (م): الجمهور.

وقد تمدُّ ألفه وتقصرُ، وإلى أصالة كلٍّ ذهب طائفة. وأما تشديد ميمه فذكر الواحديُّ أنه لغة فيه، وقيل: إنه جمع آمٍّ، بمعنى قاصد، منصوبٌ باجعلنا ونحوه مقدراً. وقيل: إنه خطأ ولحن.

وحيث إنه ليس من القرآن بل دعاء ومعناه صحيح، قال بعضهم: لا تفسد به الصلاة، وإن كان لحناً.

وفضل هذه السورة مما لا يخفى، ويكفي في فضلها ما روي بأسانيدَ صحيحةٍ عن أبي هريرة ﷺ أنَّ رسول الله ﷺ خرج على أبيٍّ بن كعب فقال: «يا أبيّ» وهو يصلي، فالتفت أبيٌّ فلم يجبه، فصلَّى أبيٌّ فخفَّف، ثم انصرف إلى رسول الله ﷺ فقال: السلام عليك يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: «ما منعك أن تجيبني إذ دعوتك؟» فقال: يا رسول الله، إني كنت في الصلاة. قال: «أفلم تجد فيما أوحى الله إليَّ أن ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾؟» [الأنفال: ٢٤] قال: بلى، ولا أعود إن شاء الله تعالى، قال: «تحبُّ أن أعلِّمك سورةً لم ينزل في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في الفرقان مثلها»؟ قال: نعم يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: «كيف تقرأ في الصلاة»؟ فقرأ بأمّ القرآن، فقال رسول الله ﷺ: «والذي نفسي بيده، ما نزل في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في الفرقان مثلها، وأنها لَلسبع من المثاني ـ أو قال: السبع المثاني ـ والقرآن العظيم الذي أعطيته»[1].

والأحاديث في ذلك كثيرة، ولا بِدْعَ فهي أم الكتاب، والحاوية من دقائق الأسرار العجب العجاب، حتى إنَّ بعض الرَبانيين استخرج منها الحوادث الكونية، وأسماء الملوك الإسلامية وشرح أحوالهم وبيان مآلهم. وبالجملة هي كنز العرفان، بل اللوح المحفوظ لِمَا يلوح في عالم الإمكان، نسأل الله تعالى أن يمنَّ علينا بإشراق أنوارها، والاطِّلاع على مخزونات أسرارها، إنه وليُّ التوفيق والهادي إلى معالم التحقيق.

(١) أخرجه أحمد (٩٣٤٥)، والترمذي (٢٨٧٥).

سورة البقرة

هذا هو الاسم المشهور، وفي الصحيح عن ابن مسعود ﵁: هذا مَقام الذي أُنزلت عليه سورة البقرة[١]. وهو معارِضٌ لِمَا روي من مَنْع ذلك، وتَعيُّنِ أن يقال: السورة التي يذكر فيها البقرة، وكذا في سور القرآن كلِّه[٢]. ومن ثمة أجاز الجمهور ذلك من غير كراهةٍ.

ويمكن أن يوفَّق بأنه كان مكروهاً في بدء الإسلام لاستهزاء الكفار، ثم بعد سطوع نوره نُسخ النهي عنه، فشاع من غير نكير، وورد في الحديث بياناً لجوازه، وقد تقدَّم بعض الكلام على هذا.

وكان خالد بن معدان يسمِّيها: فُسطاط القرآن، وورد في حديثٍ مرفوعٍ في «مسند الفردوس»[٣]، وذلك لعِظَمها، ولمَا جُمع فيها من الأحكام التي لم تُذكر في غيرها، حتى قال بعض الأشياخ: إنَّ فيها ألفَ أمرٍ وألفَ نهي وألفَ خبر. قيل: وفيها خمسة عشر مثلاً. ولهذا أقام ابن عمر ﵄ ثماني سنين على تعلُّمها.

وورد في حديث «المستدرك» تسميتُها: سنامَ القرآن[٤]. وسنامُ كلِّ شيءٍ أعلاه، وكأنه لذلك أيضاً.

---

(١) صحيح البخاري (١٧٥٠)، وصحيح مسلم (١٢٩٦)، وهو عند أحمد (٣٥٤٨).

(٢) أخرجه أحمد في العلل (٥٩٥٣)، و الطبراني في الأوسط (٥٧٥١)، والبيهقي في الشعب (٢٥٨٢) من حديث أنس ﵁. قال أحمد: هذا حديث منكر. وقال البيهقي: هذا حديث لا يصح، وإنما يروى فيه عن ابن عمر من قوله.

(٣) ٢/ ٣٤٤. وفي إسناده، إسماعيل بن أبي زياد الشامي، قال الدارقطني: متروك يضع الحديث. فيض القدير ٤/ ١٤٩، والميزان ١/ ٢٣١. وخبر خالد بن معدان أخرجه الدارمي (٣٣٧٦).

(٤) المستدرك ٢/ ٢٥٩، وأخرجه أيضاً الترمذي (٢٨٧٨)، وهو من طريق حكيم بن جبير عن أبي صالح عن أبي هريرة رضي الله عنه. قال الترمذي: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث حكيم بن جبير، وقد تكلم شعبة في حكيم بن جبير وضعفه.

وروي أنَّ رسول الله ﷺقال: «أيُّ القرآن أفضل؟» فقالوا: الله ورسوله أعلم. قال: «سورة البقرة» ثم قال: «وأيها أفضل؟» قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: «آية الكرسي»[1].

وهي مدنيةٌ، وآياتها مئتان وسبعٌ وثمانون على المشهور، وقيل: ستٌّ وثمانون، وفيها آخرُ آيةٍ نزلت، وهي قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٨١] وقد نزلت في حجة الوداع يوم النحر، ولا تخرج بذلك عن كونها مدنيةً كما لا يخفى.

ووجهُ مناسبتها لسورة الفاتحة: أنَّ الفاتحة مشتملةٌ على بيان الربوبية أولاً، والعبودية ثانياً، وطلبِ الهداية في المقاصد الدينية والمطالب اليقينية ثالثاً، وكذا سورة البقرة مشتملةٌ على بيان معرفة الربِّ أولاً كما في ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣] وأمثاله، وعلى العبادات وما يتعلَّق بها ثانياً، وعلى طلب ما يُحتاج إليه في العاجل والآجل آخِراً.

وأيضاً في آخر «الفاتحة» طلبُ الهداية، وفي أول «البقرة» إيماءٌ إلى ذلك بقوله: ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢].

ولمَّا افتتح سبحانه الفاتحة بالأمر الظاهر، وكان وراء كلِّ ظاهرٍ باطنٌ، افتتح هذه السورة بما بَطُنَ سرُّه، وخَفِيَ إلا على مَن شاء الله تعالى أمرُه، فقال سبحانه وتعالى:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

﴿الٓمٓ ۝١﴾ هي وسائرُ الألفاظ التي يتهجَّى بها كـ «با تا ثا» أسماءٌ مسمَّياتها الحروفُ المبسوطةُ التي رُكِّبت منها الكلمة؛ لصِدْقِ حدِّ الاسم المتفق عليه، واعتوارِ خواصِّه المجمَعِ عليها على كلٍّ منها. ويحكى عن الخليل أنه سأل

(١) أخرجه بنحوه الفريابي في فضائل القرآن (٧٤) من حديث ربيعة الجُرشي عن النبي صلى الله عليه وسلم، وربيعة مختلف في صحبته كما ذكر الحافظ في التقريب. وأخرجه بنحوه أيضاً ابن الضريس في فضائل القرآن (١٧٤) من طريق الحسن عن النبي ﷺ مرسلاً.

أصحابه: كيف تنطقون في الباء من «ضرب» والكافِ من «لك»؟ فقالوا: باء كاف. فقال: إنما جئتم بالاسم لا الحرفِ، وأنا أقول: به كه[1].

وما روي عن ابن مسعود ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَن قرأ حرفاً من كتاب الله تعالى فله به حسنةٌ، والحسنةُ بعشر أمثالها، لا أقول: ﴿الٓمٓ﴾ حرف، ولكن ألفٌ حرفٌ ولامٌ حرفٌ وميمٌ حرفٌ[2]» فالمراد به غير المصطلح - إذ هو عرفٌ جديد - بل المعنى اللغويُّ، وهو واحدُ حروف المباني، فمعنى «ألف حرف» إلخ: مسمَّى ألف، وهكذا، ولعلَّه ﷺ سمَّى ذلك حرفاً باسم مدلوله، فهو معنًى حقيقيٌّ له.

وما قيل: إنه سمَّاه حرفاً مجازاً لكونه اسم الحرف، وإطلاقُ أحد المتلازمين على الآخر مجازٌ مشهورٌ، ليس بشيء. فإن أريد من «ألم» مفتتحُ سورة الفيل يكون المراد أيضاً منه مسمَّاه، وتكون الحسنات ثلاثين، وفائدة النفي دفعُ توهُّم أن يكون المراد بالحرف في: «من قرأ حرفاً...» الكلمة.

وإن أُريد نحوُ ما هنا فالمراد نفسه، ويكون عدد الحسنات حينئذٍ تسعين، وفائدة الاستئناف دفعُ أن يُراد بالحرف الجملة المستقلة، كما في «الإبانة» لأبي نصر[3] عن ابن عباسٍ قال: آخرُ حرفٍ عارَضَ به جبريل رسول الله ﷺ ﴿الٓمٓ ۝ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١-٢].

والمعنى: لا أقول: إنَّ مجموع الأسماء الثلاثة حرف، بل مسمَّى كلٍّ منها حرف، وإنما لم يذكر تلك الحروف من حيث إنها أجزاء بأن يقال: بل[4] ألف حرف ولام حرف، تنبيهاً على أنَّ المعتبر في عدد الحسنات الحروف المقروءة[5] التي هي المسمَّيات، سواء كانت أجزاءً لها أو لكلمات أُخر، لا من حيث إنها أجزاء لتلك الأسماء، فيكون عدد الحسنات في نحو ضرب ثلاثين.

---

(١) الكشاف ١/ ٧٩.

(٢) أخرجه الترمذي (٢٩١٠). وقال: حديث حسن صحيح غريب.

(٣) السِّجْزي، عبيد الله بن أحمد بن سعيد الوائلي البكري السِّجِسْتاني، شيخ الحرم، توفي سنة (٤٤٤هـ). سير أعلام النبلاء ١٧/ ٦٥٤. وذكر الخبر عنه السيوطي في الدر المنثور ١/ ٢٣.

(٤) في (م): يقابل، بدل: يقال بل.

(٥) في الأصل: المفردة.

والحاصل أنَّ الحروف المذكورة من حيث إنها مسمَّيات تلك الأسماء أجزاءٌ لجميع الكلم، مفردةٌ بقراءتها، ومن حيث إنها أجزاء تلك الأسماء لا تكون مفردةً إلا عند قراءة تلك الأسماء، والمعتبر في عدد الحسنات الاعتبار الأول دون الثاني، ذكر ذلك بعض المحققين.

ثم إنهم راعَوا في هذه التسمية لطيفةً، حيث جعلوا المسمَّى صدرَ كلٍّ اسم له كما قاله ابن جنيٍّ[1]، وذلك ليكون تأديتُها بالمسمَّى أولَ ما يقرع السمع، ألا ترى أنك إذا قلت: جيم، فأوَّلُ حروفه جيم، وإذا قلت: ألف، فأولُ حروفه ألف التي[2] نطقت بها همزةٌ، ولما لم يمكن للواضع أن يبتدئ بالألف التي هي مَدَّةٌ ساكنة، دعمها باللام قبلها متحرِّكة ليمكن الابتداء بها، فقالوا: لا كـ «ما» ـ لا كما يقوله المعلِّمون: لام ألف، فإنَّه خطأ ـ وخصَّ اللام بالدعامة؛ لأنهم توصَّلوا إلى اللام بأختها في التعريف، فكأنهم قصدوا ضرباً من المعاوضة، فالألف [التي] هي أول حرف المعجم صورة الهمزة في الحقيقة.

ويضاهي هذا في إيداع اللفظ دلالةً على المعنى: البسملة والحمدلة والحوقلة، وتسمِّيه النحاة نحتاً.

وحكم أسماء الحروف سكون الأعجاز ما لم تكن معمولة. وهل هي معربة أم مبنية، أم لا، ولا؟ خلافٌ مبنيٌّ على الاختلاف في تفسير المعرَب والمبني، فالخلافُ لفظيٌّ، وللناس فيما يعشقون مذاهب، والبحث مستوفًى في كتبنا النحوية.

وقد كثر الكلام في شأن أوائل السور، والذي أطبق عليه الأكثر، وهو مذهب سيبويه[3] وغيره من المتقدِّمين، أنها أسماء لها، وسُمِّيت بها إشعاراً بأنها كلماتٌ معروفةُ التركيب، فلو لم تكن وحياً من الله تعالى لم تتساقط مقدرتهم دون معارضتها، وذلك كما سمَّوا بلامٍ والدَ حارثة بن لامٍ الطائي، وبصاد النُّحاس، وبقاف الجبل.

---

(١) في سر صناعة الإعراب ١/ ٤٢-٤٤.

(٢) في سر صناعة الإعراب: فأول الحروف التي، وكذا نقل عنه الشهاب في الحاشية ١/ ١٥٦، والكلام وما سيأتي بين حاصرتين منه.

(٣) في الكتاب ٣/ ٢٥٦.

واستدلَّ عليه بأنها لو لم تكن مفهِمةً كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمَل والتكلُّمِ بالزنجي مع العربي، ولم يكن القرآن بأسره بياناً وهدًى، ولمَا أمكن التحدِّي به، وإن كانت مفهمة؛ فإما أن يُراد بها السور التي هي مستهلُّها على أنها ألقابها بناءً على ذلك الإشعار، أو غير ذلك، والثاني باطلٌ؛ لأنه إما أن يكون المراد ما وُضعت له في لغة العرب، وظاهرٌ أنه ليس كذلك، أو غيره وهو باطل؛ لأنَّ القرآن نزل بلسانٍ عربيٍّ مبين، فلا يُحمل على ما ليس في لغتهم، وعورض بوجوه:

الأول: أنَّا نجد سوراً كثيرة افتتحت بـ «ألم» و «حم» والمقصودُ رفعُ الاشتباه.

الثاني: لو كانت أسماءً لوردت ولاشتهرت بها، والشهرة بخلافها؛ كسورة البقرة وآل عمران.

الثالث: أنَّ العرب لم تتجاوز ما سمَّوا به مجموعَ اسمين؛ كبعلبكَّ، ولم يسمِّ أحدٌ منهم بمجموع ثلاثة أسماءٍ وأربعة وخمسة، فالقول بأنها أسماء السور خروجٌ عن لغتهم.

الرابع: أنه يؤدِّي إلى اتحاد الاسم والمسمَّى.

الخامس: أنَّ هذه الألفاظ داخلةٌ في السور، وجزءُ الشيء متقدِّمٌ على الشيء بالرتبة، واسم الشيء متأخِّرٌ عنه، فيلزم أن يكون متقدِّماً متأخراً معاً وهو محال.

وأجيب عن الأول بما يجاب عن الأعلام المشتركة من أنها ليست بوضع واحد.

وعن الثاني بأنه ورد عنه ﷺ: «يس قلب القرآن»[1] و «مَن قرأ حم حُفظ إلى أنْ يُصْبِحَ»[2] وفي السنن: أنَّ النبيَّ ﷺ سجد في ﴿صٓ﴾[3] وإذا ثبت في البعض ثبت في الجميع إذ لا فارق، مع أنَّ شهرة أحد العَلَمين لا يضرُّ عَلَميةَ الآخر، فكم من

(١) أخرجه أحمد (٢٠٣٠٠) من طريق معمر، عن أبيه، عن رجل، عن أبيه، عن معقل بن يسار رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم، وإسناده ضعيف لجهالة الرجل وأبيه.

(٢) قطعة من حديث أخرجه الترمذي (٢٨٧٩)، عن أبي هريرة ﷺ، وقال: هذا حديث غريب.ا هـ. وفي إسناده عبد الرحمن بن أبي بكر المليكي، قال عنه البخاري: ذاهب الحديث. وقال ابن معين: ضعيف. وقال أحمد منكرالحديث. الميزان ٢/ ٥٥٠.

(٣) أخرجه أحمد (٢٥٢١)، والبخاري (١٠٦٩)، وأبو داود (١٤٠٩)، والترمذي (٥٧٧) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

مسمًّى لا يعرف اسمه إلا بعد التنقير لاشتهاره بغيره كأبي هريرة وذي اليدين، وعدم اشتهار بعضها لكونه مشتركاً، فتُرك لاحتياجه إلى ضميمة كـ ﴿الٓمٓ﴾ هنا.

وعن الثالث: بأنَّ التسمية بثلاثة أسماء مثلاً إنما تمتنع إذا رُكِّبت وجعلت اسماً واحداً، فأمّا إذا نُثرت نثرَ أسماء الأعداد فلا؛ لأنها من باب التسمية بما حقُّه أن يُحكى. وقد وردت التسمية بثلاثة ألفاظ؛ كشابَ قرناها، وسرّ مَن رأى، ودارا بجرد، وسوَّى سيبويه بين التسمية بالجملة والبيتِ من الشعر وطائفةٍ من أسماء حروف المعجم.

وعن الرابع: بأنَّ هذه التسمية من تسمية مؤلَّفٍ بمفرد، والمفردُ غيرُ المؤلف فلا اتحاد، ألا ترى أنهم جعلوا اسم الحرف مؤلَّفاً منه ومن غيره كـ «صاد»، فهما متغايران ذاتاً وصفة.

وعن الخامس: بأنَّ تأخُّر ما هو متقدِّمٌ باعتبارٍ آخر غيرُ مستحيل، والجزء مقدَّمٌ من حيث ذاته مؤخَّرٌ من حيث وصفه، وهو الاسمية، فلا محذور.

وقال بعضهم: كونُها أسماء الحروف المقطَّعة أقربُ إلى التحقيق لظهوره وعدمِ التجوُّز فيه، وسلامتِه مما يَرِدُ على غيره، ولأنه الأمر المحقَّق، وأوفقُ للطائف التنزيل لدلالته على الإعجاز قصداً، ووقوعِ الاشتراك في الأعلام من واضعٍ واحد، فإنه يعود بالنقض على ما هو مقصودُ العَلَمية، وكلام سيبويه وغيرِه ليس نصّاً فيها لاحتمال أنهم أرادوا أنها جاريةٌ مجراها، كما يقولون: قرأتُ: بانت سعاد، و﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ أي: ما أوَّلُه ذلك، فلمّا غلب جريانها على الألسنة صارت بمنزلة الأعلام الغالبة، فذكرت في باب العلم و أُثبتت لها أحكامه.

على أنَّ ما ذكر في الاعتراض الثالث مما لا محيص عنه، إذ عدم وجود التسمية بثلاثة أسماء وأربعة وخمسة في كلام العرب مما لا شك فيه، وما نقل عن سيبويه مجرَّد قياس محتاج للإثبات كما ذكره السيد السند.

هذا ووراء هذين القولين أقوالٌ أخشى من نَقْلها الملالَ، والذي يغلب على الظنِّ أنَّ تحقيق ذلك عِلْمٌ مستورٌ وسرٌّ محجوب، عجزت العلماء ـ كما قال[1] ابن

(١) في الأصل: قاله.

عباس ـ عن إدراكه، وقصرت خيول الخيال عن لحاقه، ولهذا قال الصدِّيق ﷺ: لكلِّ كتابٍ سرٌّ، وسرُّ القرآن أوائل السور. وقال الشعبيُّ: سرُّ الله تعالى فلا تطلبوه.

بينَ المُحِبِّينَ سِرٌّ ليسَ يُفْشِيهِ قَوْلٌ ولا قَلَمٌ للخَلْقِ يَحْكِيهِ

فلا يعرفه بعد رسول الله ﷺإلا الأولياءُ الورثة، فهم يعرفونه من تلك الحضرة، وقد تنطق لهم الحروف عمَّا فيه كما كانت تنطق لمن سبَّح بكفِّه الحصى، وكلَّمه الضبُّ والظبي ﷺ[١]، كما صحَّ ذلك من رواية أجدادنا أهل البيت ﷺ. بل متى جنى العبد ثمرةَ شجرةِ قُرَبِ النوافل عَلِمها وغَيْرَها بعِلْم الله تعالى الذي لا يعزُب عن علمه مثقال ذرَّةٍ في الأرض ولا في السماء.

وما ذكره المستدلُّ سابقاً من أنه لو لم تكن مُفْهِمةً كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل إلخ، فمهمَلٌ من القول وإن جلَّ قائله؛ لأنه إن أراد إفهام جميع الناس فلا نسلِّم أنه موجودٌ في العَلَمية، وإن أراد إفهام المخاطب بها وهو هنا الرسول ﷺ، فهو مما لا يَشكُّ فيه مؤمِنٌ، وإن أراد جملةً من الناس فيا حيَّهلا؛ إذ أربابُ الذوق يعرفونها، وهم كثيرون في المحمَّديين والحمد لله:

نُجُومُ سماءٍ كُلّما انقضَّ كَوْكَبٌ بَدَا كَوْكَبٌ تَأْوِي إليه كَوَاكِبُهْ[٢]

وجَهْلُ أمثالنا بالمراد منها لا يضرُّ، فإنَّ من الأفعال التي كلِّفنا بها ما لا نعرف وجه الحكمة فيه؛ كرمي الجمرات، والسعي بين الصفا والمروة، والرَّمَل والاضطباع، والطاعةُ في مثله أدلُّ على كمال الانقياد ونهايةِ التسليم، فلِمَ لا يجوز أن يأمرنا مَن لا يُسأل عما يفعل جلَّ شأنه بما لم نقف على معناه من الأقوال، ويكون المقصود من ذلك ظهورُ كمال الانقياد من المأمور للآمر، ونهايةُ التسليم[٣] للحكيم القادر؟

لَوْ قَالَ تِيهاً قِفْ عَلَى جَمْرِ الغَضَا لَوَقَفْتُ مُمْتَثِلاً و لَمْ أَتَوقَّفِ[٤]

---

(١) ينظر ما ورد من أحاديث في ذلك في الشفا للقاضي عياض ١/ ٥٨٨ وما بعدها، وحديث تسبيح الحصى بكفه الشريف سيأتي ٢/ ٢٥٤، وحديث الضبِّ قال عنه ابن دحية: موضوع، كما في تخريج أحاديث الشفا للسيوطي ص ١٣٠.

(٢) البيت لأبي الطمحان القيني، وهو في الكامل للمبرد١/ ٦٨، والحماسة البصرية ١/ ١٦١.

(٣) في (م): التسليم والامتثال.

(٤) البيت لابن الفارض، وهو في ديوانه ص١٥٣.

على أنَّ فيه فائدةً أخرى: هي أنَّ الإنسان إذا وقف على المعنى وأحاط به، سقط وقْعُه عن القلب، وإذا لم يقف على المقصود منه مع القَطْع بأنَّ المتكلِّم به حكيم، فإنه يبقى قلبه منقلباً إليه أبداً، وملتفتاً[١] نحوه سرمداً، ومتفكِّراً فيه، وطائراً إلى وكره بُقَدَامَى ذهنه وخَوَافيه. وبابُ التكليف اشتغالُ السرِّ بذكر المحبوب والتفكُّرِ فيه وفي كلامه، فلا يَبْعُدُ أن يعلم الله تعالى أنَّ في بقاء العبد ملتفتَ الذهن مشتغلَ الخاطر بذلك أبداً مصلحةً عظيمةً، ومنَّةً منه عليه جسيمةً، ربما يَرْقَى بواسطتها إلى حظائر القدس ومعالم الأنس، وأول العشق خيال، وهذا لا ينافي كونَ القرآن عربيًّا مُبيناً مثلاً؛ لأنه بالنسبة إلى مَن علمت.

وأما التحدِّي فليس بجميع أجزائه، وكونُ أول السورة مما ينبغي أن يكون مما يتحدَّى به غيرُ مسلَّم.

ومن عجائب هذه الفواتح أنها نصفُ حروف المعجم على قول، وهي موجودةٌ في تسعٍ وعشرين سورةً عددَ الحروف كلِّها على قول، واشتملت على أنصاف أصنافها من المهموسة والمجهورة والشديدة والمطبقة والمستعلية والمنخفضة وحروف القلقلة.

وقد تكلَّم الشيخ الأكبر قُدِّس سرُّه على سرِّ عددِ حروفها بالتكرار، وعددِ حروفها بغير تكرارٍ، وعلى جملتها في السور، وعلى إفرادها في «ص» و «ق» و «ن»، وتثنيتِها في «طس»[٢] و «طه» وأخواتهما، وجمعها من ثلاثة فصاعداً، ولِمَ بلغت خمسةَ حروف، ولِمَ وُصل بعضُها وقُطع بعض؟

فقال قُدِّس سرُّه في «فتوحاته»[٣] أعاد الله تعالى علينا من طِيب نفحاته ما حاصلُه: اعلم أنَّ مبادئ السور المجهولة لا يعلم حقيقتها إلا أهلُ الصُّور المعقولة، فجعلها تبارك وتعالى تسعاً وعشرين سورة، وهو كمال الصورة ﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ﴾ [يس: ٣٩] والتاسع والعشرون القطبُ الذي به قوامُ الفلك، وهو علةُ وجوده، وهو سورة آل عمران ﴿الٓمٓ ۝١ اللَّهُ﴾ ولولا ذلك ما ثبتت الثمانيةُ

(١) في (م): ومتلفتاً.
(٢) في (م): يس.
(٣) ١/ ٥٩ وما بعدها.

والعشرون. وجملتها على تكرار الحروف ثمانيةٌ وسبعون حرفاً؛ فالثمانية حقيقة البضع، قال ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون»[1].

وهذه الحروف ثمانيةٌ وسبعون، فلا يُكمِلُ عبدٌ أسرار الإيمان حتى يعلم حقائق هذه الحروف في سورها، كما أنه إذا عَلِمَها من غير تكرارٍ عَلِمَ تنبيه الله فيها على حقيقة الإيجاد.

وتفرَّد القديم سبحانه وتعالى بصفاته الأزلية، فأرسلها في قرآنه أربعة عشر حرفاً مفردةً مبهمةً، فجعل الثمانية لمعرفة الذات والسبع الصفات منّا، وجعل الأربعة للطبائع المؤلَّفة، فجاءت اثنتي[2] عشرة موجودة، وهذا هو الإنسان من هذا الفلك، ومن فلك آخر متركِّبٌ من أَحَدَ عَشَرَ ومن عشرةٍ ومن تسعةٍ ومن ثمانيةٍ، حتى يصل إلى فلك الاثنين، ولا يتحلَّل إلى الأحدية أبداً، فإنها مما انفرد بها الحق سبحانه.

ثم إنه تعالى جعل أوَّلَها الألف في الخط، والهمزة في اللفظ، وآخرها النون، فالألف لوجود الذات على كمالها؛ لأنها غير مفتقرةٍ إلى حركة، والنون لوجود الشطر من العالَم، وهو عالَم التركيب، وذلك نصف الدائرة الظاهرة لنا من الفلك، والنصفُ الآخر النونُ المعقولةُ عليها التي لو ظهرت للحسِّ وانتقلت إلى[3] عالم الروح لكانت دائرةً محيطةً، ولكن أُخفيت[4] هذه النون الروحانية التي بها كمالُ الوجود، وجُعلت نقطة النون المحسوسة دالةً عليها، فالألف كاملةٌ من جميع وجوهها، والنون ناقصة، فالشمس كاملة والقمر ناقص؛ لأنه محو، فصفة ضوئه مُعارة، وهي الأمانة التي حملها، وعلى قَدْرِ مَحْوِه و سِراره إثباتُه وظهورُه ثلاثةٌ لثلاثة، فثلاثةٌ غروبُ القمر القلبي الإلهي في الحضرة الأحدية، وثلاثةٌ طلوعُ القمر القلبي الإلهي في الحضرة الربانية، وما بينهما في الخروج والرجوع قَدَماً بقَدَم، لا يختلُّ أبداً.

ثم جعل سبحانه وتعالى هذه الحروفَ على مراتب؛ منها موصولٌ ومنها مقطوعٌ ومنها مفردٌ ومثنىً ومجموعٌ، ثم نبَّه أنَّ في كلِّ وصلٍ قطعاً، وليس في كلِّ قطعٍ

---

(١) قطعة من حديث أخرجه أحمد (٩٣٦١)، والبخاري (٩)، ومسلم (٣٥) عن أبي هريرة ﷺ.
(٢) في (م): اثنتا.
(٣) في الفتوحات: وانتقلت من.
(٤) في الأصل و (م): أخفى، والمثبت من الفتوحات.

وصلٌ، فكلُّ وصلٍ يدلُّ على فصل، وليس كلُّ فصلٍ يدلُّ على وصل، والوصلُ والفصلُ في الجمع وغير الجمع، والفصلُ وحده في عين الفرق، فما أفرده من هذا فإشارةٌ إلى فناء رسم العبد أزلاً، وما ثنَّاه[١] فإشارةٌ إلى وجود رسم العبودية حالاً، وما جمعه فإشارةٌ إلى الأبد بالموارد التي لا تتناهى، والإفرادُ للبحر الأزلي، والجمعُ للبحر الأبديِّ، والمثنَّى للبرزخ المحمَّدي الإنساني.

والألف فيما نحن فيه إشارةٌ إلى التوحيد، والميمُ إشارةٌ إلى المُلك الذي لا يَبيد، واللام بينهما واسطةٌ؛ لتكون بينهما رابطةً، فانظر إلى السطر الذي يقع عليه الخط من اللام، فتجد الألف إليه ينتهي أصلها، وتجد الميم منه يبتدئ نُشُوُّها، ثم تنزل من أحسن تقويم - وهو موضع السطر - إلى أسفل سافلين منتهى تعريف الميم، ونزول الألف إلى السطر مثل قوله: «ينزل ربنًّا إلى السماء الدنيا»[٢] وهو أولُ عالَم التركيب؛ لأنه سماءُ آدم عليه السلام، ويليه فلكُ النار، فلذلك نزل إلى أول السطر، فإنه سبحانه وتعالى نزل من مقام الأحَدية إلى مقام إيجاد الخليقة[٣] نزولَ تقدُّسٍ وتنزيهٍ، لا نزولَ تمثيلٍ وتشبيهٍ، وكانت اللام واسطةً وهي نائبةٌ منابَ المكوّن والكون، فهي القدرة التي عنها وُجد العالم، فأشبهت الألفَ في النزول إلى أول السطر، ولمَّا كانت ممتزجةً من المكوّن والكون، فإنه سبحانه وتعالى لا يتصف بالقدرة على نفسه، وإنما هو قادرٌ على خلقه، فكان وجهُ القدرة مصروفاً إلى الخلق، فلا بدَّ من تعلُّقها بهم، ولمَّا كانت حقيقتها لا تتمُّ بالوصول إلى السطر، فتكون هي والألف على مرتبةٍ واحدة، طلبت بحقيقتها النزولَ تحت السطر أو عليه، كما نزل الميم، فنزلت إلى إيجاده ولم تتمكّن أن تنزل على صورته، فكان لا يوجد عنها إلا الميم، فنزلت نصفَ دائرة حتى بلغت إلى السطر من غير الجهة التي نزلت منها، فصارت نصفَ فلكٍ محسوس يطلب نصفَ فلكٍ معقول، فكان منهما فلكٌ دائرٌ، فكان العالم كلُّه في ستة أيام أجناساً، من أول يوم الأحد إلى آخر يوم الجمعة، وبقي يوم السبت للانتقال من مقامٍ إلى مقام، ومن حالٍ إلى حال، فصار

---

(١) في الأصل: وما أثبته. وفي (م): أو ما أثبته، والمثبت من الفتوحات ١/ ٦١.

(٢) قطعة من حديث أخرجه أحمد (٧٥٩٢)، والبخاري (١١٤٥)، ومسلم (٧٥٨)، عن أبي هريرة ﷺ.

(٣) في الأصل و (م): الخليفة، والمثبت من الفتوحات.

«آلم» فلكاً محيطاً من ورائه عِلْمُ الذات والصفات والأفعال و المفعولات، فمَن قرأها بهذه الحقيقة حضر بالكلِّ للكلِّ مع الكلِّ إلى آخر ما قال.

وذَكَر في كتاب «الإسرا إلى المقام الأسرى[١]» ما يشير إلى دقائق أفكارٍ وخفايا أسرارٍ مبنيةٍ على أعداد الحروف، وهي ثلاثة آلاف وخمسُ مئةٍ واثنان وثلاثون، وأوَّل التفصيل من نوح إلى إشراق يُوح[٢]، ثم إلى آخر التركيب الذي نزل فيه الكلمة والروح، فبعد عدده تضربه وتجمعه، وتحطُّ منه طرحاً وتضعه، يبدو لك تمام الشريعة، حتى إلى انخرام الطبيعة.

ومما يستأنس به لذلك ما رواه العزُّ بن عبد السلام أنَّ عليًّا ﷺ استخرج وقعة معاوية من ﴿حمٓ ۝ عٓسٓقٓ﴾ [الشورى: ١-٢].

واستخرج أبو الحكم عبد السلام بن برَّجان في تفسيره فتح بيت المقدس سنة ثلاثٍ وثمانين وخمسِ مئة من قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ﴾ [الروم: ١-٢]. وذكر الشيخ قُدِّس سرُّه كيفية استخراج ذلك بغير الطريق الذي ذكره، وهو أن تأخذ عدد «ألم» بالجزم الصغير فيكون ثمانية، وتجمعها إلى ثمانية البضع في الآية فتكون ستة عشر، فتُزيلُ الواحد الذي للألف للأُسّ فتبقى خمسة عشر، فتُمْسِكُها عندك ثم ترجع إلى العمل في ذلك بالجُمَّل الكبير، وهو الجزم، فتضرب ثمانية البضع في أحد وسبعين ـ واجعل ذلك كلَّه سنين ـ يخرج لك في الضرب خمسُ مئةٍ وثمانيةٌ وستون سنة، فتضيف إليها الخمسة عشر التي أمسكتها عندك فتصير ثلاثةً وثمانين وخمسَ مئة سنة، وهو زمان فتح بيت المقدس على قراءة: «غَلَبت» بفتح الغين واللام، «وسيُغْلَبون» بضم الياء وفتح اللام. انتهى[٣].

وإذا علمت أنَّ هذه الفواتح السرُّ الأعظم والبحر الخِضَمُّ والنور الأتمُّ:

صفاءٌ ولا ماءٌ و لُطفٌ ولا هوًى وَنُورٌ ولا نارٌ وَرُوحٌ ولا جِسْمُ[٤]

---

(١) ص٧٧.

(٢) يُوحٌ ويُوحَى بضمهما: من أسماء الشمس. القاموس (يوح).

(٣) الفتوحات المكية ١/ ٦٠، والقراءة في القراءات الشاذة ص١١٦. وينظر استنباط ابن برجان والكلام عليه فيما سلف ص١١٠-١١١.

(٤) البيت لابن الفارض، وهو في ديوانه ص١٤٢.

فاعلم أنَّ كلَّ ما ذكر الناس فيها، رشفةٌ من بحار معانيها، ومَن ادَّعى قصراً فمن قُصُوره، أو زعم أنه أتى بكثير فمن قِلَّة نوره، والعارفُ يقول باندماج جميع ما ذكروه في صدف فرائدها، وامتزاج سائر ما سَطَروه في طمطام[1] فوائدها. فإن شئت فقل: كما أنها مشتملةٌ على هاتيك الأسرار، يشير كلُّ حرفٍ منها إلى اسمٍ من أسمائه تعالى.

وإن شئت فقل: أتى بها هكذا لتكون كالإيقاظ وقَرْعِ العصا لمن تحدَّى بالقرآن.

وإن شئت فقل: جاءت كذلك ليكون مَطْلع ما يتلى عليهم مستقلاً بضربٍ من الغرابة، أنموذجاً لما في الباقي من فنون الإعجاز، فإنَّ النطق بأنفس الحروف في تضاعيف الكلام، وإن كان على طرف الثُّمام[2] يتناوله الخواصُّ والعوامُّ، لكنَّ التلفُّظ بأسمائها إنما يتأتَّى ممن دَرَسَ وخَطّ، وأما مَن لَم يَحُمْ حول ذلك قطّ، فأعزُّ من بَيْض الأنوق، وأبعدُ من مناط العُيُّوق، لا سيَّما إذا كان على نمطٍ عجيبٍ وأسلوبٍ غريبٍ، منبئ عن سرٍّ سريٍّ مبنيٍّ على نهج عبقريٍّ، بحيث يَحارُ فيه أربابُ العقول، ويعجز عن إدراكه ألبابُ الفحول.

وإن شئت فقل: فيها جلبٌ لإصغاء الأذهان، وإلجامُ كلِّ مَن يلغو من الكفار عند نزول القرآن؛ لأنهم إذا سمعوا ما لم يفهموه من هذا النمط العجيب، تركوا اللَّغَط، وتوفَّرت دواعيهم للنظر في الأمر المناسب بين حروف الهجاء التي جاءت مقطَّعةً وبين ما يجاورها من الكلم، رجاءَ أنه ربما جاء كلامٌ يفسِّر ذلك المبهَم ويوضِّح ذلك المُشْكِلَ، وفي ذلك ردُّ شرٍّ كثير من عنادهم وعتوِّهم ولَغْوهم الذي كان إذ ذاك يظهر منهم، وفي ذلك رحمةٌ منه تعالى للمؤمنين ومنَّةٌ للمستبصرين.

وإن شئت فقل: إنَّ بعض مركَّباتها ـ بالمعنى الذي يفهمه أهل الله تعالى منها ـ يصحُّ إطلاقه عليه سبحانه، فيجري ما روي عن عليٍّ كرَّم الله تعالى وجهه أنه قال: يا كهيعص[3] ويا حمعسق، على ظاهره، وإن أبيت فقل: المراد يا مُنْزِلَهما، وإن شئت فقل غير ذلك، حدِّث عن البحر ولا حرج.

---

(١) الطمطام: البحر، أو وسط البحر. اللسان (طمم).

(٢) الثمام: نبت ضعيف قصير، والعرب تقول للشيء الذي لا يَعْسُر تناولُه: على طرف الثمام؛ لأن الثمام لا يطول. اللسان (ثمم).

(٣) أخرجه الطبري ١٥/ ٤٥١.

وعندي فيما نحن فيه لطائفُ، وسبحان مَن لا تتناهى أسرار كلامه، فقد أشار سبحانه بمفتتح الفاتحة حيث أتى به واضحاً إلى اسمه الظاهر، وبمبدأ سورة البقرة إلى اسمه الباطن، فهو الأولُ والآخِرُ والظاهِرُ والباطنُ، وأشار بتقديم الأول إلى أنَّ الظاهر مقدَّمٌ وبه عمومُ البعثة، ونحن نحكم بالظاهر والله تعالى يتولَّى السرائر.

وأيضاً في الأول إشارةٌ إلى مقام الجمع وفي الثاني رمزٌ إلى الفرق بعد الجمع.

وأيضاً افتتاح هذه السورة بالمبهم، ثم تعقيبه بالواضح، فيه أتمُّ مناسبةٍ لقصة البقرة التي سُمِّيت السورة بها: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَءْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [البقرة: ٧٢].

وأيضاً في الحروف رمزٌ إلى ثلاثة أشياء؛ فالألف إلى الشريعة، واللام إلى الطريقة، والميم إلى الحقيقة، فهناك يكون العبد كالدائرة، نهايتها عينُ بدايتها، وهو مقام الفناء في الله تعالى بالكلِّية.

وأيضاً الألف من أقصى الحلق، واللام من طرف اللسان، وهو وسط المخارج، والميم من الشفة وهو آخرها، فيشير بها إلى أنَّ أوَّلَ ذكرِ العبدِ ووسطَه وآخرَه لا ينبغي إلا لله عز وجل.

وأيضاً في ذلك إشارة إلى سرِّ التثليث، فالألف مشيرٌ إلى الله تعالى، واللام إلى جبريل، والميم إلى محمد ﷺ، وقد قال جعفر الصادق رضي الله عنه: في الألف ستُّ صفاتٍ من صفات الله تعالى: الابتداء والله تعالى هو الأول، والاستواءُ والله تعالى هو العدل الذي لا يجور، والانفرادُ والله تعالى هو الفرد، وعدمُ الاتصال بحرفٍ وهو سبحانه بائنٌ عن خلقه، وحاجةُ الحروف إليها مع عدم حاجتها، وأنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني، ومعناها الألفة، وبالله تعالى الائتلاف.

وبقيت أسرارٌ وأيُّ أسرار يغار عليها العارفُ الغَيُورُ من الأغيار.

ومن الظريف[1]: أنَّ بعض الشيعة استأنس بهذه الحروف لخلافة الأمير[2] كرَّم الله تعالى وجهه، فإنه إذا حُذِفَ منها المكرَّرُ يبقى ما يمكن أن يخرج منه:

---

(١) في (م): الظرائف.

(٢) في (م): الأمير علي.

صراطُ عليٍّ حقٌّ نمسكه. ولك أيها السُّنِّي أن تستأنس بها لمَا أنت عليه، فإنّه بعد الحذف يبقى ما يمكن أن يخرج منه ما يكون خطاباً للشيعيِّ، وتذكيراً له بما ورد في حقِّ الأصحاب ﷺ، وهو: طرِّقْ سَمْعَكَ النصيحةَ، وهذا مثلُ ما ذكروه حرفاً بحرف، وإن شئت قلت: صحَّ طريقُك مع السنَّة، ولعله أولى وألطف.

وبالجملة: عجائبُ هذه الفواتح لا تنفذُ ولا يحصرها العدّ:

وَكُلٌّ يَدَّعِي وَصْلاً لِلَيْلَى ... ولَيْلَى لا تقرُّ لَهم بِذَاكَا

وقد اختلف الناس في إعرابها حَسْبَما اختلفت أقوالُهم فيها، فإن جُعلت أسماءً للسور مثلاً، كان لها حظٌّ من الإعراب رفعاً ونصباً وجرًّا:

فالرفعُ على أنها خبرُ مبتدأ محذوف، أو مبتدأٌ خبرُه محذوف.

والنصبُ بتقدير فعل القسم، أو فعلٍ يناسب المقام. وجاز النصب بتقدير فعل القسم فيما وقع بعده مجرورٌ مع الواو، نحو: ﴿قٓ وَٱلۡقُرۡءَانِ﴾ [ق١-٢] مع أنه يلزم المخالفةُ بين المتعاطفَيْنِ في الإعراب إن جُعِلَت الواو للعطف، واجتماعُ قَسَمين على شيءٍ واحد إن جعلت للقسم - وهو مستكرَهٌ كما قاله الخليل وسيبويه[1] - لأنَّ المعطوف عليه في محلٌّ يقع فيه المجرور، فيكون العطف على المحل، ويقدَّر الجواب من جنس ما بعدُ إن كانت للقَسَم، أو لا حاجة للتقدير ويكتفى بجواب واحد؛ إذ لا مانع من جعل أحد القسَمين مؤكِّداً للآخر من غير عطف، أو يقال: هما لمَّا كانا مؤكِّدين لشيءٍ واحد وهو الجواب، جاز ذلك، ولا وجهَ وجيهَ للاستكراه، وإن كان للضلالة أبٌ فالتقليد أبوها.

والجرُّ على إضمار حرف القسم. وقولُ ابن هشام: إنه وهم؛ لأنَّ ذلك مختصٌّ عند البصريين باسم الله سبحانه، وبأنه لا جواب للقسم في سورة البقرة ونحوها، ولا يصح جَعْلُ ما بعدُ جواباً وحذفت اللام كحذفها في قوله:

وَرَبِّ السَّماَواتِ العُلَى وبُرُوجِهَا ... والأرضِ وما فِيْها المقدَّرُ كائِنُ

(١) الكتاب ٣/ ٥٠١، والكشاف ١/ ٨٧.

لأنَّ ذلك على قلَّته مخصوصٌ باستطالة القَسَم[1] = وهمٌ لا يخفى على الوليد، إذ مذهبُنا كوفيٌّ واتِّباعُ البصريِّ ليس بفرض، وكثيراً ما يستغنَى عن الجواب بما يدلُّ عليه، والمقسَمُ عليه مضمونُ ما بعده، وهو قرينةٌ قريبة، وبهذا صرَّح في «التسهيل» وشروحه، وحديثُ الاستطالة ليس بلازم، بل هو الأغلبُ كما صرَّح به ابن مالك[2].

ثم ما كان من هذه الفواتح مفرداً كـ «ص»، أو موازِناً له كـ «حم» بزنةِ قابيل، يتأتَّى فيه الإعرابُ لفظاً أو محلاً بأن يسكَّن حكايةً لحاله قبلُ ويقدَّر إعرابه، وهو غير منصرف للعَلَمية والتأنيث. وما خالفهما نحو «كهيعص» يُحكى لا غير.

وجازت الحكاية في هذه الأسماء - مع أنها مختصَّةٌ بالأعلام التي نقلت من الجمل، كتأبَّط شرًّا، لرعاية صورها المنبئة عن نقلها إلى العَلَمية، و في الألفاظ التي وقعت أعلاماً لأنفسها، كـ : ضرب فعلٌ ماض؛ لحفظ المجانسة مع المسمَّى في الإشعار بأنها لم تنقل عن أصلها بالكلية - لأنها لكثرة استعمالها معدودة [ساكنة الأعجاز][3] موقوفة صارت هذه الحالة كأنها أصل، فلما جعلت أعلاماً جازت حكايتها على تلك الهيئة الراسخة، تنبيهاً على أنَّ فيها سمة من ملاحظة الأصل، وهو الحروف المبسوطة، والمقصد الإيقاظ وقرع العصا، فتجويز الحكاية مخصوص بهذه الأسماء أعلاماً للسور، وإلا فلم تجز الحكاية، كذا في الحواشي الشريفية[4].

وإطباق النحاة على أنَّ المفردات تُحكَى بعد «من» و «أي» الاستفهاميتين وبدونهما؛ كقولهم: دعنا من تمرتان[5]، مخالف لدعوى الاختصاص التي حكاها كما لا يخفى، وإن أبقيت على معانيها مسرودةً على نمط التعديد لم تُعرب، لعدم المقتضي والعامل، وكذا إذا جعلت أبعاضاً على الصحيح، أو مزيدة للفصل مثلاً، نعم إن قُدِّرت بالمؤلَّف من هذه الحروف كانت في حيِّز الرفع على ما مرَّ، وإن

---

(١) المغني ص٧٧١.
(٢) التسهيل ص١٥٢.
(٣) ما بين حاصرتين من حاشية الجرجاني على الكشاف ١/ ٨٤، وحاشية الشهاب ١/ ١٨٠، ووقع في حاشية الشهاب: مقدرة، بدل: معدودة.
(٤) حاشية الجرجاني على الكشاف ١/ ٨٤.
(٥) وهذا في جواب: ألك تمرتان، أو: أيكفيك تمرتان، وما أشبههما، ومعناه: دعني من هذا الحديث، ولو قيل: تمرتين، لم يؤدِّ هذا المعنى. حاشية الجرجاني على الكشاف ١/ ٨٥.

جُعلت مقسَماً بها يكون كلُّ كلمة منها منصوباً أو مجروراً، على اللغتين في: الله لأفعلنَّ، وهل ذلك لمجموع[(١)] نحو ﴿الٓمٓ﴾ و ﴿حمٓ﴾ [غافر: ١] أو للألف والحاء مثلاً على طريق: الرمان حلو حامض؟ خلاف، والظاهر الأول، وبعضهم جوَّز الرفع بالابتداء والخبر قَسَميٌّ محذوفٌ، وتصريح الرضي باختصاص ذلك فيما إذا كان المبتدأ صريحاً في القَسَميَّة يجعله غير مرتضى.

وجعل بعضهم النصب في البعض مخصوصاً بما إذا لم يمنع مانع كما في ﴿صٓۚ وَٱلۡقُرۡءَانِ﴾ [ص: ١] فيتعين الجرُّ للزوم المخالفة بين المتعاطفين واجتماع القسمين حينئذٍ، وفيه ما تقدَّم فلا تغفل.

وبقيت أقوالٌ مبنيةٌ على أقوالٍ لا أظنُّها تَخْفَى عليك إن أَحَطْتَ خبراً بما قدَّمناه لديك، فتدبر.

وفي كون هذه الفواتح آيةً خلاف؛ فقال الكوفيون: ﴿الٓمٓ﴾ آيةٌ أينما وقعت، وكذلك: «ألمص» و«طسم» وأخواتهما، و«طه» و«يس» و«حم» وأخواتها و«كهيعص» آية، و«حم عسق» آيتان، وأما «ألمر» وأخواتها الخمس فليست بآية، وكذلك «طس» و«ص» و«ق» و«ن».

وقال البصريون: ليس شيءٌ من ذلك آية، وفي «المرشد» أنَّ الفواتح في السور كلِّها آيات عند الكوفيين من غير تفرقة، وليس بشيء، كقول بعضٍ: إنَّ ﴿الٓمٓ﴾ في «آل عمران» ليست بآية.

﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ۝٢﴾ جملةٌ مستأنفةٌ وابتداء كلام، أو متعلِّقةٌ بما قبلَها، وفيه احتمالات أطالوا فيها، وكتاب الله تعالى يُحمل على أحسن المحامل، وأبعدِها من التكلُّف، وأسوغِها في لسان العرب.

و«ذلك» إشارة إلى الكتاب الموعود به ﷺ بقوله تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلۡقِي عَلَيۡكَ قَوۡلٗا ثَقِيلًا﴾ [المزمل: ٥] كما قال الواحدي[(٢)]، أو على لسان موسى وعيسى عليهما السلام؛ لقوله تعالى: ﴿وَكَانُواْ مِن قَبۡلُ يَسۡتَفۡتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ الآية [البقرة: ٨٩]، ويؤيده

---

(١) في (م): المجموع. وهو تصحيف، وينظر حاشية الشهاب ١/ ١٨١.

(٢) الوسيط في تفسير القرآن المجيد ١/ ٧٧.

ما روي عن كعب: عليكم بالقرآن؛ فإنه فهمُ العقل، ونورُ الحكمة، وينابيع العلم، وأحدث الكتب بالله عهداً، وقال في التوراة: يا محمد إني منزلٌ عليك توراة حديثة تفتح بها أعيناً عمياً وآذاناً صمًّا وقلوباً غلفاً. كما قاله غير واحد.

أو إلى ما بين أيدينا، والإشارة بـ «ذلك» للتعظيم، وتنزيل البُعد الرتبي منزلةَ البعد الحقيقي كما في قوله تعالى: ﴿فَذَٰلِكُنَّ ٱلَّذِى لُمْتُنَّنِى فِيهِ﴾ [يوسف: ٣٢] كما اختاره في «المفتاح»[1]. أو لأنه لما نزل عن حضرة الربوبية وصار بحضرتنا بَعُد، ومن أعطى غيره شيئاً أو أوصله إليه أو لاحظ وصوله عبَّر عنه بـ «ذلك»؛ لأنه بانفصاله عنه بعيدٌ أو في حُكْمِه، وقد قيل: كلُّ ما ليس في يديك بعيد.

ولما لم يتأتَّ هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ﴾ [الأنعام: ٩٢] لأنه إشارة إلى ما عنده سبحانه، لم يأت بـ «ذلك» مع بعد الدرجة، وهذا لذكر[2] حروف التهجّي في الأول، وهي تقطع بها الحروف، وهو لا يكون في حقِّنا، وعدمِ ذكرها في الثاني، فلذا اختلف المقامان وافترقت الإشارتان كما قاله السهيلي، وهو عند قوم تحقيق، ويرشدك إلى ما فيه عندي نظر دقيق.

وأَبْعَدَ بعضهم فوجَّه البعد بأنَّ القرآن لفظٌ، وهو من قبيل الأعراض السيَّالة الغير القارَّة، فكلُّ ما وُجد منه اضمحلَّ وتلاشى وصار منقضياً غائباً عن الحسّ، وما هو كذلك في حكم البعيد.

وقيل: لأنَّ صيغة البعيد والقريب قد يتعاقبان؛ كقوله تعالى في قصة عيسى عليه السلام: ﴿ذَٰلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٥٨] ثم قال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّ﴾ [آل عمران: ٦٢] وله نظائر في الكتاب الكريم، ونقله الجرجانيُّ عن طائفة، وأنشدوا[3]:

أَقُولُ لـه والـرُّمْـحُ يـأْطُـرُ مَـتْـنَـهُ ... تَـأَمَّـلْ خُـفـافـاً إِنَّـنِـي أنـا ذَلِـكَـا[4]

---

(١) مفتاح العلوم لأبي يعقوب يوسف بن محمد السكاكي ص١٨٤.

(٢) في (م): الذكر، وهو تصحيف.

(٣) في الأصل: وأنشد.

(٤) البيت لخفاف بن ندبة، وهو في ديوانه ص٨٠، والشعر والشعراء ١/ ٣٤٢، والكامل ١١٥٠، والخزانة ٥/ ٤٣٨، وفيه: يأطر متنه، أي: يثني ظهر مالك، وهو مالك بن حمار الذي قتله خفاف.

وليس بنصٍّ لاحتمال أن يكون المراد: إنني أنا ذلك الذي كنت تُحدَّث عنه وتسمع به.

وقول الإمام الرازي: إن «ذلك» للبعيد عرفاً لا وضعاً[1]. فحَمْلُه هنا على مقتضى الوضع اللغوي لا العرفي مخالفٌ لما نفهمه من كتب أرباب العربية، وفوق كل ذي علم عليم.

والقول بأنَّ الإشارة إلى التوراة والإنجيل ـ كما نقل عن عكرمة ـ إن كان قد ورد فيه حديثٌ صحيحٌ قبلناه وتكلَّفنا له، وإلا ضربنا به الحائط، وما كلُّ احتمال يليق.

وأغرب ما رأيناه في توجيه الإشارة أنها إلى «الصراط المستقيم» في الفاتحة، كأنهم لما سألوا الهداية لذلك قيل لهم: ذلك الصراط الذي سألتم الهداية إليه هو الكتاب، وهذا إن قبلته يتبيَّن به وجهُ ارتباط سورة البقرة بسورة الحمد على أتمِّ وجهٍ، وتكون الإشارة إلى ما سبق ذكره.

والذي تنفتح له الآذان أنه إشارةٌ إلى القرآن، ووجهُ البُعْد ما ذكره صاحب «المفتاح» ونورُ القُرْبِ يَلُوح عليه.

والمعتبر في أسماء الإشارة هو الإشارة الحسية التي لا يُتصوَّر تعلُّقها إلا بمحسوس مشاهَد، فإن أشير بها إلى ما يستحيل إحساسه نحو ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ﴾ [الأنعام: ١٠٢] أو إلى محسوس غير مشاهد نحو ﴿تِلْكَ ٱلْجَنَّةُ﴾ [مريم: ٦٣] فلتصييره كالمشاهد، وتنزيلِ الإشارة العقلية منزلة الحسية كما في الرضي، فالإشارة هنا لا تخلو عن لطف.

وقول بعضهم: إنَّ اسم الإشارة إذا كان معه صفة له لم يلزم أن يكون محسوساً، وهمٌ محسوس.

والكتاب كالكَتْب مصدر كَتَبَ، ويطلق على المكتوب؛ كاللباس بمعنى الملبوس، قال الراغب[2]: الكتب ضمُّ أديم إلى أديم بالخياطة، وفي المتعارف:

---

(١) التفسير الكبير ٢/ ١٣.

(٢) في مفردات ألفاظ القرآن (كتب).

ضم الحروف بعضها إلى بعض، والأصل في الكتابة النظم بالخط، وقد يقال ذلك للمضموم بعضه إلى بعض باللفظ، ولذا يستعار كلٌّ واحد للآخر، ولذا سُمِّي كتاب الله ـ وإن لم يكتب[1] ـ كتاباً.

والكتاب هنا إما باقٍ على المصدرية، وسُمِّي به المفعول للمبالغة، أو هو بمعنى المفعول وأطلق على المنظوم عبارةً قبل أن تنظم حروفه التي يتألف منها في الخط، تسميةً بما يَؤُول إليه مع المناسبة.

وقول الإمام: إن اشتقاق الكتاب من كتبت الشيء إذا جمعته، وسمِّيت الكتيبة لاجتماعها، فسمِّي الكتاب كتاباً لأنه كالكتيبة على عساكر الشبهات، أو لأنه اجتمع فيه جميع العلوم، أو لأنَّ الله تعالى ألزم فيه التكاليف على الخلق[2]. كلامٌ ملفَّقٌ لا يخفى ما فيه.

ويطلق الكتاب كالقرآن على المجموع المنزل على النبيِّ المرسل ﷺ، وعلى القدر الشائع بين الكلِّ والجزء، ولا يحتاج هنا إلى ما قيل في دفع المغالطة المعروفة بالجذر الأصم، ولا أرى فيه بأساً إن احتجته.

واللام في الكتاب للحقيقة مثلها في: أنت الرجل، والمعنى: ذلك هو الكتاب الكامل الحقيق بأن يُخصَّ به اسمُ الكتاب لغاية تفوُّقه على بقية الأفراد في حيازة كمالات الجنس، حتى كأنَّ ما عداه من الكتب السماوية خارجٌ منه بالنسبة إليه.

وقال ابن عصفور: كلُّ لامٍ وقعت بعد اسم الإشارة، وأي في النداء، وإذا الفجائية، فهي للعهد الحضوري. وقرئ: «تنزيل الكتاب»[3].

والريب: الشك، وأصله مصدرُ رابَني الشيءُ: إذا حصل فيك الريبة، وهي قلق النفس، ومنه ريَبُ الزمان لنوائبه، فهو مما نقل من القلق إلى ما هو شبيه به، ويستعمل أيضاً لما يختلج في القلب من أسباب الغيظ.

وقول الإمام الرازي: إن هذين قد يرجعان إلى معنى الشك؛ لأنَّ ما يُخاف من

---

(١) في الأصل و (م): يكن، والمثبت من مفردات الراغب.
(٢) التفسير الكبير ٢/ ١٤.
(٣) وهي قراءة عبد الله بن مسعود. الكشاف ١/ ١١٢.

الحوادث محتمَل فهو كالمشكوك، وكذلك ما اختلج في القلب فإنه غير مستيقَنٍ[١].
مستيقَنٌ ردُّه، فالمنون من الرِّيَب، أوَ يُشكُّ فيه؟! ويختلج في القلب من أسباب الغيظ على الكفار مثلاً مما لا ريب فيه، أوَ فيه ريب؟

وفرَّق أبو زيد بين رابني وأرابني، فيقال: رابني من فلان أمرٌ، إذا كنت مستيقناً منه بالريب، وإذا أسأتَ به الظنَّ ولم تستيقن منه قلت: أرابني، وعليه قول بشار:

أَخُوكَ الَّذي إنْ رِبتَهُ قَالَ إنَّما أَرَبْتُ[٢] وإنْ عَاتَبْتَهُ لانَ جَانِبُهْ[٣]

وبعضٌ فرَّق بين الريب والشك بأنَّ الريب شكٌّ مع تهمةٍ، وقال الراغب: الشك وقوف النفس بين شيئين متقابلين بحيث لا يترجَّح أحدهما على الآخر بأمارة، والمرية: التردد في المتقابلين، وطلب الأمارة: من مَرَى الضَّرعَ، أي: مسحه للدَّر، والرَّيبُ: أن يتوهم في الشيء ثم ينكشف عما توهم فيه[٤].

وقال الجولي[٥]: يقال: الشك لِمَا استوى فيه الاعتقادان أو لم يستويا، ولكن لم ينته أحدهما لدرجة الظهور الذي تنبني عليه الأمور، والريب لما لم يبلغ درجة اليقين، وإن ظهر نوعَ ظهورٍ، ولذا حسن هنا ﴿لَا رَيْبَۛ فِيهِۛ﴾ للإشارة إلى أنه لا يحصل فيه ريبٌ فصلاً عن شك.

ونفى سبحانه الريب فيه مع كثرة المرتابين - لا كثَّرهم الله تعالى - على معنى: إنه في علوِّ الشأن وسطوع البرهان بحيث لا يرتاب العاقل - بعد النظر - في كونه وحياً من الله تعالى، لا لأن لا يرتاب فيه حتى لا يصحّ ويحتاج إلى تنزيل وجود الريب عن البعض منزلة العدم لوجود ما يزيله.

---

(١) التفسير الكبير ٢/١٨-١٩.
(٢) في (م): أراب.
(٣) ديوان بشار بن برد ١/ ٢٦٥.
(٤) مفردات الراغب (ريب) و(شك) و(مرى)، ونقله المصنف عن حاشية الشهاب ١/ ١٩٠.
(٥) كذا في الأصل و (م)، وجاء في حاشية الشهاب ١/ ١٩٠ (والكلام منه): الحوي، ولعله الخُوَيِّي، وهو شهاب الدين محمد بن أحمد بن خليل، أبو عبد الله الشافعي قاضي دمشق، من كتبه: أقاليم التعاليم في الفنون السبعة: التفسير والحديث والفقه والأدب والطب والهندسة والحساب، توفي سنة (٦٩٣هـ). الوافي بالوفيات ٢/ ١٣٧ وكشف الظنون ١/ ١٣٤.

وقيل: إنه على الحذف كأنه قال: لا سبب ريبٍ فيه؛ لأنَّ الأسباب التي توجبه في الكلام التلبيس والتعقيد والتناقض و الدعاوي العارية عن البرهان، وكلٌّ ذلك منتفٍ عن كتاب الله تعالى.

وقيل: معناه النهي وإن كان لفظه خبراً، أي: لا ترتابوا فيه، على حدِّ ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ﴾ [البقرة:١٩٧].

وقيل: معناه: لا ريب فيه للمتقين، فالظرف صفة و«للمتقين» خبر.

و ﴿هُدًى﴾ حالٌ من الضمير المجرور، أي: لا ريب كائناً فيه للمتقين حال كونه هادياً، وهي حالٌ لازمة فيفيد انتفاء الريب في جميع الأزمنة والأحوال، ويكون التقييد كالدليل على انتفاء الريب، و «لا» لنفي اتصاف الاسم بالخبر، لا لنفي قيد الاسم، فلا تتوجه إليه ليختلَّ المعنى، نعم هو قولٌ قليلُ الجدوى، مع أنَّ الغالب في الظرف الذي بعد «لا» هذه كونه خبراً.

وإنما لم يقل سبحانه: لا فيه ريب ـ على حدِّ ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾ [الصافات:٤٧] ـ لأنَّ التقديم يُشعر بما يُبعد عن المراد، وهو أنَّ كتاباً غيره فيه الريب، كما قصد في الآية تفضيل خمر الجنة على خمور الدنيا بأنها لا تغتال العقول كما تغتالها، فليس فيها ما في غيرها من العيب. قاله الزمخشري[1].

وبعضهم لم يفرِّق بين: ليس في الدار رجل، وليس رجل في الدار، حتى أنكر أبو حيان إفادة تقديم الخبر هنا الحصر[2]، وهو مما لا يلتفت إليه.

وقرأ سليم أبو الشعثاء: لا ريبٌ فيه بالرفع[3]، وهو لكونه نقيضاً لـ : ريبٌ فيه، وهو محتمِلٌ لأنْ يكون إثباتاً لفرد، ونفيُه يفيد انتفاءه، فلا يوجب الاستغراق كما في القراءة المشهورة، ولهذا جاز: لا رجلٌ في الدار بل رجلان، دون: لا رجلَ في الدار[4] بل رجلان، فـ «لا» لعموم النفي، لا لنفي العموم.

---

(١) في الكشاف ١/ ١١٥.
(٢) البحر المحيط ١/ ٣٧.
(٣) الكشاف ١/ ١١٥، و البحر المحيط ١/ ٣٦. وذكرها ابن خالويه في القراءات الشاذة ص٢ عن زهير الفرقبي.
(٤) في (م): لا رجل فيها.

والوقف على ﴿فِيهِ﴾ هو المشهور، وعليه يكون الكتاب نفسه هدًى، وقد تكرر ذلك في التنزيل. وعن نافع وعاصم: الوقف على ﴿لَا رَيْبَ﴾[١]، ولا ريب في حذف الخبر. وذهب الزجاج إلى جعل ﴿لَا رَيْبَ﴾ بمعنى حقًّا[٢]، فالوقف عليه تامٌّ، إلا أنه أيضاً دون الأول.

وقرأ ابن كثير: «فيهي»، بوصل الهاء ياء في اللفظ[٣]، وكذلك كلُّ هاءِ كنايةٍ قبلها ياءٌ ساكنة، فإن كان قبلها ساكن غير الياء وصلها بالواو، ووافقه حفص في ﴿فِيهِۦ مُهَانًا﴾ [الفرقان: ٦٩] و﴿فَمُلَٰقِيهِ﴾ [الانشقاق: ٦] و﴿سَأُصْلِيهِ﴾ [المدثر: ٢٦]، والباقون لا يُشْبِعون، وإذا تحرك ما قبل الهاء أشبعوه[٤]، وقرأ الزهريُّ وابن جندب بضم الهاء من الكنايات في جميع القرآن على الأصل[٥].

والهدى: في الأصل مصدرُ هَدَى، أو عوضٌ عن المصدر، وكلٌّ في كلام سيبويه، ولم يجئ من المصادر بهذه الزنة إلا قليل كالتُّقى، والسُّرى، والبُكى بالقصر في لغة، ولُقى، كما قال الشاطبي وأنشد:

وَقَدْ زَعَمُوا حُلماً لُقاكَ فلَمْ أَزدْ بحمدِ الذي أَعْطاكَ حِلماً ولا عَقْلا[٦]

والمراد هنا اسم الفاعل بأحد الوجوه المعروفة في أمثاله، وهو لفظٌ مؤنثٌ عند ابن عطية، ومذكرٌ عند اللحياني[٧]. وبنو أسد يؤنِّثون كما قال الفرَّاء[٨]، فهو كالهداية وقد تقدم معناها.

---

(١) الكشاف ١/ ١١٥.
(٢) معاني القرآن للزجاج ١/ ٧٠.
(٣) التيسير ص٢٩، والنشر ١/ ٣٠٥.
(٤) النشر ١/ ٣٠٤-٣٠٥ دون ذكرآية الانشقاق وآية المدثر.
(٥) البحر المحيط١/ ٣٧ و ابن جندب هو مسلم بن جندب.
(٦) البحر ١/ ٣٣، والشاطبي هو رضي الدين محمد بن علي بن يوسف أبو عبد الله اللغوي شيخ أبي حيان، توفي سنة (٦٨٤هـ). الوافي بالوفيات٤/ ١٩٠. والبيت ذكره أيضاً القاسم بن علي الحريري في درة الغوَّاص ص٢٠٦، وهو في اللسان (لقا).
(٧) المحرر الوجيز ١/ ٧٣.
(٨) في المذكر والمؤنث ص٢١.

وفي الكشاف[١]: هي الدلالة الموصلة إلى البغية، واستدلَّ عليه بثلاثة وجوه؛ الأول: وقوع الضلال في مقابله، كما في قوله تعالى: ﴿لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَٰلٍ﴾ [سبأ:٢٤] والضلالُ عبارةٌ عن الخيبة وعدم الوصول إلى البغية، فلو لم يعتبر الوصول في مفهوم الهدى لم يتقابلا لجواز الاجتماع بينهما.

والثاني: أنه يقال: مَهْديّ، في موضع المدح كمهتدٍ، ومن حصل له الدلالة من غير الاهتداء لا يقال له ذلك، فعلم أنَّ الإيصال معتبرٌ في مفهومه.

والثالث: أنَّ اهتدى مطاوعُ هَدَى، ولن يكون المطاوع في خلافِ معنى أصله، ألا ترى إلى نحو: كَسَره فانكسر.

وفيه بحث؛ أما أولاً: فلأنَّ المذكور في مقابلة الضلالة هو الهدى اللازم، بمعنى الاهتداء مجازاً أو اشتراكاً، وكلامنا في المتعدِّي، ومقابله الإضلال، ولا استدلال به؛ إذ ربما يفسَّر بالدلالة على ما لا يوصل ولا يجعلُه[٢] ضالاً، على أنه لو فُسِّرت الهداية بمطلق الدلالة على ما من شأنه الإيصال أَوْصَلَ أم لا، وفُسِّر الضلال المقابل لها ـ تَقَابُلَ الإيجاب والسلب ـ بعدم تلك الدلالة المطلقة، لزم منه عدم الوصول؛ لأنَّ سلب الدلالة المطلقة سلبٌ للمقيدة، إذ سلبُ الأعمِّ يستلزم سلبَ الأخصّ، فليس في هذا التقابل ما يرجِّح المدَّعَى.

وأما ثانياً: فلأنَّا لا نسلِّم أنَّ الضلالة عبارةٌ عن الخيبة إلخ، بل هو العدول عن الطريق الموصل إلى البغية، فيكون الهدى عبارة عن الدلالة على الطريق الموصل، نعم إنَّ عدم الوصول إلى البغية لازمٌ للضلالة، ويجوز أن يكون اللازم أعمّ.

وأما ثالثاً: فلأنه لا يلزم من عدم إطلاق المهدي إلا على المهتدي أن يكون الوصول معتبراً في مفهوم الهدى؛ لجواز غلبة المشتقِّ في فردٍ من مفهوم المشتقِّ منه.

وأما رابعاً: فلأنَّا لا نسلِّم أنَّ اهتدى مطاوعُ هدى، بل هو من قبيل: أمره فائتمر، من ترتُّب فعل يغاير الأول، فإنَّ معنى هداه فاهتدى: دلَّه على الطريق الموصل فسلكه، بدليل أنه يقال: هداه فلم يهتد، على أنَّ جمعاً يعتدُّ بهم قالوا:

---

(١) ١/١١٦-١١٧.

(٢) في الأصل: بجعله.

لا يلزم من وجود الفعل وجود مطاوعه مطلقاً، ففي المختار لا يجب أن يوافق المطاوع أصله، ويجب في غيره، ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَمَا نُرْسِلُ بِٱلْأَيَٰتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ [الإسراء: ٥٩] مع قوله سبحانه: ﴿وَنُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَٰنًا﴾ [الإسراء: ٦٠] فقد وُجد التخويف بدون الخوف، ولا يقال: كسرته فما انكسر، والفرق بينهما مفصَّل في «عروس الأفراح»[1].

وأما خامساً: فلأنَّ ما ذكره معارَضٌ بما فيه الهداية وليس فيه وصول إلى البغية، وقد مرَّ بعضه، ولهذا اختلفوا هل هي حقيقةٌ في الدلالة المطلقة مجازٌ في غيرها أو بالعكس، أو هي مشتركةٌ بينهما أو موضوعة لقَدْرٍ مشترك؟ وإلى كلٍّ ذهب طائفة.

قيل: والمذكور في كلام الأشاعرة أنَّ المختار عندهم ما ذكر في «الكشاف» وعند المعتزلة ما ذكرناه، والمشهور هو العكس. والتوفيق بأنَّ كلام الأشاعرة في المعنى الشرعي والمشهور مبنيٌّ على المعنى اللغوي أو العرفي، يخدشه اختيار صاحب «الكشاف» مع تصلبه في الاعتزال ما اختاره، مع أنَّ الظاهر في القرآن المعنى الشرعي، فالأظهر للموفِّق عكس هذا التوفيق.

والحقُّ عند أهل الحق أنَّ الهداية مشتركة بين المعنيين المذكورين وعدم الإهلاك، وبه يندفع كثير من القال والقيل.

والمتقين: جمعُ متَّقٍ، اسم فاعل من وقاه فاتقى، ففاؤه واو لا تاء، والوقاية لغةً: الصيانة مطلقاً، وشرعاً: صيانة[2] المرء نفسَه عما يضرُّ في الآخرة، والمراتب متعدِّدةٌ لتعدُّد مراتب الضرر، فأولاها: التوقِّي عن الشرك، والثانية: التجنب عن الكبائر، ومنها الإصرار على الصغائر، والثالثة: ما أشير إليه بما رواه الترمذي[3] عنه ﷺ: «لا يبلغُ العبدُ أن يكون من المتَّقين، حتى يَدَعَ ما لا بأسَ به حَذَراً مماً به بأسٌ» وفي هذه المرتبة يُعتبر ترك الصغائر، ولذا قيل:

خَلِّ الذُّنوبَ كَبِيرها وصَغِيرها فَهْو التُّقَى

(١) هو كتاب: عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، لبهاء الدين السبكي.
(٢) في الأصل: وقاية.
(٣) برقم (٢٤٥١) من حديث عطية السعدي ﷺ. وقال: حديث حسن غريب.

وَاصْـنَـعْ كَـمَـاشٍ فَـوقَ أر ضِ الـشَّـوكِ يَـحْـذَر مـا يَـرَى
لا تَـحْـقِـرَنَّ صَـغِـيْـرَةً إنَّ الـجِـبـالَ مِـنَ الـحَـصَـى(١)

وفي هذه المرتبة اختلفت عبارات الأكابر، فقيل: التقوى: أن لا يراك الله حيث نهاك، ولا يفقدك حيث أمرك. وقيل: التبّري عن الحول والقوة. وقيل: التنزُّه عن كل ما يشغل السرَّ عن الحق.

وفي هذا الميدان تراكضت أرواح العاشقين وتفانت أشباح السالكين حتى قال قائلهم:

وَلَـو خَـطَـرتْ لـي فـي سِـواكَ إرادةٌ عَلَى خَاطِرِي سَهْواً حَكَمْتُ بِرِدَّتِي(٢)

وهداية الكتاب المبين شاملة لأرباب هذه المراتب أجمعين، فإن أريد بكونه ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ إرشادُه إياهم إلى تحصيل المرتبة الأولى، فالمراد بهم المشارفون مجازاً؛ لاستحالة تحصيل الحاصل، وإيثارُه على العبارة المُعْرِبة عن ذلك للإيجاز، وتصديرِ السورة الكريمة بذكر أوليائه تعالى وتفخيم شأنهم.

واعتبارُ المشارفة بالنظر إلى زمان نسبة الهدى، فلا ينافي حسن التعقيب بـ ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٣]؛ لأنَّ ذلك ـ كما قيل ـ بالنظر إلى زمان إثبات تلك النسبة، كما يقال: قتل قتيلاً ودفن(٣) في موضع كذا، وربما جعل التقدير: هم الذين، في جواب: مَن المتقون؟ وحَمْلُ الكلِّ على المشارفة يأباه السوق.

وقد يقال: «المتقين» مجاز بالمشارفة، والصفة ترشيح بلا مشارفة ولا تجوُّز كما هو المعهود في أمثاله، أو نقول: هو(٤) على حدِّ: نبينا محمد ﷺ الشفيع يوم المحشر، ولعله أولى(٥).

وإن أريد به إرشاده إلى تحصيل إحدى المرتبتين الأخيرتين، فإن عني بالمتقين

---

(١) الأبيات لابن المعتز، وهي في ديوانه ص٢٦.
(٢) البيت لابن الفارض وهو في ديوانه ص٥٢.
(٣) في (م): دفن.
(٤) في الأصل: والصفة ترشيح بلا تجوز كما في أمثاله أو هو.
(٥) في (م): فلا إشكال، بدل: ولعله أولى.

أصحاب المرتبة الأولى تعيَّنت الحقيقة، وإن عني بهم أصحاب إحدى الطبقتين الأخيرتين تعيَّن المجاز؛ لأنَّ الوصول إليهما إنما يتحقق بهدايته المترقبة[١]، وكذا الحال فيما بين المرتبة الثانية والثالثة، فإن أريد بالهدى الإرشاد إلى تحصيل المرتبة الثالثة، فإن عني بالمتقين أصحاب المرتبة الثانية، تعيَّنت الحقيقة، وإن عني بهم أصحاب المرتبة الثالثة، تعيَّن المجاز، ولفظ الهداية حقيقة في جميع الصور، وأما إن أُريد بكونه هدًى لهم تثبيتُهم على ما هم عليه أو إرشادهم[٢] إلى الزيادة فيه، على أن يكون مفهومها داخلاً في المعنى المستعمل فيه، فهو مجاز لا محالة، ولفظ «المتقين» حقيقة على كلِّ حالة، كذا حققه مولانا مفتي الديار الرومية[٣]

ومنه يعلم اندفاع ما قيل: إنَّ الهداية إن فُسِّرت بالدلالة الموصِلة يقتضي أن يكون ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ دالًا على تحصيل الحاصل، كأنه قيل: دلالةٌ موصلة إلى المطلوب للواصلين إليه. وإن فُسِّرت بالدلالة على ما يوصِل كان هناك محذورٌ آخر، فإنَّ المهتدي إلى مقصوده يكون دلالته على ما يوصله إليه لغواً، ووجه الاندفاع ظاهر، لكن حقَّق بعض المحققين أنَّ الأظهر أنه لا حاجة إلى التجوُّز هنا؛ لأنه إذا قيل: السلاح عصمةٌ للمعتصم، والمال غنًى للغني، على معنى: سببُ غناه وعصمته، لم يلزم أن يكون السلاح والمال سببي عصمة وغنى حادثين غير ما هما فيه، فما نحن فيه غير محتاج للتأويل، وليس من المجاز في شيء؛ إذ المتَّقي مهتدٍ بهذا الهدى حقيقة.

وقد اختلف أهل العربية والأصول في الوصف المشتق هل هو حقيقةٌ في الحال أو الاستقبال؟ وهل المراد زمان النسبة أو التكلم من غير واسطة بينهما؟ والذي عليه المحققون أنه زمان النسبة، وقد ذهب السبكيُّ والكرمانيُّ إلى أنَّ: «من قتل قتيلاً فله سلبُه»[٤] حقيقةٌ، وخطَّآ مَن قال إنه مجاز، ولا يقال إنه لا مفاد لإثبات القتل لمقتولٍ به؛ لأنَّ قصد البليغ بمعونة القرينة العقلية أن القتل المتصف به صادرٌ

---

(١) في الأصل و (م): المرقية، والمثبت من تفسير أبي السعود والكلام منه، على ما يأتي.

(٢) في (م): و إرشادهم.

(٣) تفسير أبي السعود ١/٢٨.

(٤) قطعة من حديث أخرجه أحمد (٢٢٦٠٧)، والبخاري (٣١٤٢)، ومسلم (١٧٥١) عن أبي قتادة ﷺ.

عن هذا القاتل دون غيره، فكأنه قيل: لم يشاركه فيه غيره فسلبه له دون غيره، ومن هنا جعل المعنى فيما نحن فيه: لا هدى للمتقين إلا بكتاب الله تعالى المتلألئ نورُ هدايته، الساطعِ برهانُ دلالته، وإذا عُلِّق حكمٌ على اسم الإشارة الموصوف نحو: عصرتُ هذا الخَل مثلاً، فهناك تعليقان في الحقيقة؛ تعليق الحكم السابق بذات المشار إليه، وتعليق الإشارة، والمعتبر زمان الإشارة لا زمان الحكم السابق، فإذا صحَّ إطلاق الخلِّ على المشار إليه، واتصافه بالخَلّية مثلاً في زمان الإشارة ـ مع قطع النظر عن الحكم السابق ـ كان حقيقة؛ وإلا فمجاز، فافهم وتدبر.

ثم لا يقدح في كونه هدًى ما فيه من المجمل والمتشابه؛ لأنه لا يستلزم كونُه هدى هدايتَه باعتبار كل جزء منه، فيجوز أن يذكر فيه ما فيه ابتلاء لذوي الألباب من الفحول بما لا تصل إليه الأفهام والعقول، أو لأنَّ ذلك لا ينفكُّ عن بيان المراد منه كما ذهب إليه الشافعي[1]، فهو بعد التبيين هدًى، وتوقُّفُ هدايته على شيءٍ لا يضرُّ فيها، كما أنه على رأيٍ متوقِّفٌ على تقدُّم الإيمان بالله تعالى ورسوله ﷺ، فقد نصَّ الإمام[2] على أنه: كل ما يتوقف صحة كون القرآن حجة على صحته لا يكون القرآن هدًى فيه؛ كمعرفة ذات الله وصفاته، ومعرفة النبوّات، لئلّا يلزم الدور، إلا أن يكون هدًى في تأكيد ما في العقول والاعتداد به.

وبعضٌ صحّح أنَّ القرآن في نفسه هدًى في كل شيءٍ حتى معرفة الله تعالى لمن تأمَّل في أدلته العقلية وحججه اليقينية، كما يشعر به ظاهر قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٨٥] ويكون الاقتصار على المتقين هنا بناء على تفسيرنا الهداية مدحاً لهم، ليبيِّن سبحانه أنهم الذين اهتدوا وانتفعوا به، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخْشَىٰهَا﴾ [النازعات: ٤٥] مع عموم إنذاره ﷺ، وأما غيرهم فلا: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾ [الإسراء: ٤٥] ﴿وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ [الإسراء: ٨٢].

وأما القول بأنَّ التقدير: هدى للمتقين والكافرين، فحذف لدلالة المتقين على حدِّ ﴿سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ﴾ [النحل: ٨١] فمما لا يلتفت إليه.

---

(١) في (م): الشافعية.

(٢) في التفسير الكبير ٢/ ٢٢.

هذا ولا يخفى ما في هذه الجمل والآيات من التناسق فـ (الٓمٓ) أشارت إلى ما أشارت، و(ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ) قرَّرت بعض إشارتها بأنه الكتاب الكامل الذي لا يحق غيره بأن[1] يسمَّى كتاباً في جنسه، أي: باب التحدِّي والهداية، و(لَا رَيْبَ فِيهِ) كالتأكيد لأحد الركنين، و (هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) كالتأكيد للركن الآخر.

وخلاصته: هو الحقيق بأن يُتحدَّى به لكمال نظمه في باب البلاغة، وكماله في نفسه وفيما هو المقصود منه، وقيل: بالحمل على الاستئناف، كأنه سئل: ما باله صار معجزاً؟ فأجيب: بأنه كامل بلغ أقصى الكمال لفظاً ومعنى، وهو معنى: (ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ) ثم سئل عن مقتضى الاختصاص بكونه هو الكتاب الكامل، فأجيب بأنه لا يحوم حوله ريب، ثم لما طولب بالدليل على ذلك استدل بكونه (هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) لظهور اشتماله على المنافع الدينية والدنيوية، والمصالح المعاشية والمعادية، بحيث لا ينكره إلا من كابر نفسه، وعاند عقله وحسَّه.

وقد يقال: الإعجاز مستلزمٌ غاية الكمال، وغاية كمال الكلام البليغ ببعده من الريب والشُّبَه لظهور حقِّيَّته، وذلك مقتضٍ لهدايته وإرشاده، فإن نُظر إلى اتحاد المعاني بحسب المآل، كان الثاني مقرّراً للأول، فلذا ترك العطف، وإن نُظر إلى أنَّ الأول مقتضٍ لما بعده للزومه بعد التأمل الصادق، فالأول؛ لاستلزامه ما يليه، وكونه في قوته يجعله منزَّلاً منه منزلة بدل الاشتمال، لما بينهما من المناسبة والملازمة، فوزانه وزان: حُسْنها، في: أعجبتني الجاريةُ حُسْنها، وتُرك العطف حينئذٍ لشدَّة الاتصال بين هذه الجمل.

وفيها أيضاً من النكت الرائقة والمزايا الفائقة ما لا يخفى جلالة قدره على من مرَّ ما ذكرناه على فكره.

﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾﴾ صفةٌ للمتقين قبل، فإن أُريد بالتقوى أولى مراتبها فمخصِّصة، أو ثانيتها فكاشفة، أو ثالثتها فمادحة. وفي «شرح المفتاح» الشريفي: إن حُمل المتقي على معناه الشرعي ـ أعني الذي يفعل الواجبات ويترك السيئات ـ فإن كان المخاطب جاهلاً بذلك

(١) في (م): أن.

المعنى، كان الوصف كاشفاً، وإن كان عالماً كان مادحاً، وإن حُمل على ما يقرِّب من معناه اللغوي، كان مخصِّصاً، واستظهر كون الموصول مفصولاً قصد الإخبار عنه بما بعده لا إثباته لما قبله، وإن فهم ضمناً، فهو وإن لم يَجْرِ عليه كالجاري، وهذا كافٍ في الارتباط، والاستئناف إما نحويٌّ أو بيانيٌّ، كأنه قيل: ما بال المتقين خُصُّوا بذلكَ الهدى؟ والوقف على المتقين تامٌّ على هذا الوجه، حسنٌ على الوجه الأول.

والإيمان في اللغة: التصديق، أي: إذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقاً. وهو إفعالٌ من الأمن، كأنَّ حقيقةَ آمن به: آمَنَه التكذيب والمخالفة، ويتعدَّى باللام كما في قوله تعالى: ﴿أَنُؤْمِنُ لَكَ وَٱتَّبَعَكَ ٱلْأَرْذَلُونَ﴾ [الشعراء:١١١] وبالباء كما في قوله ﷺ: «الإيمان أن تؤمن بالله»[١] الحديث.

قالوا: والأول باعتبار تضمينه معنى الإدغان، والثاني باعتبار تضمينه معنى الاعتراف، إشارة إلى أنَّ التصديق لا يعتبر ما لم يقترن به الاعتراف. وقد يطلق بمعنى الوثوق من حيث إنَّ الواثق صار ذا أمن، وهو فيه حقيقة عرفية أيضاً كما في «الأساس»[٢]، ويُفهِم مجازيَّته ظاهرُ كلام «الكشاف»[٣].

وأما في الشرع، فهو: التصديق بما علم مجيء النبيِّ ﷺبه ضرورة، تفصيلاً فيما علم تفصيلاً، وإجمالاً فيما علم إجمالاً، وهذا مذهب جمهور المحققين، لكنهم اختلفوا في أنَّ مناط الأحكام الأخروية مجرَّدُ هذا المعنى، أم مع الإقرار؟ فذهب الأشعريُّ وأتباعه إلى أنَّ مجرَّد هذا المعنى كافٍ؛ لأنه المقصود، والإقرار إنما هو ليُعلم وجوده، فإنه أمرٌ باطن، ويجري عليه الأحكام، فمن صدَّق بقلبه وترك الإقرار مع تمكُّنه منه، كان مؤمناً شرعاً فيما بينه وبين الله تعالى، ويكون مقرُّه الجنة، لكن ذكر ابن الهمام أنَّ أهل هذا القول اتفقوا على أنه يلزم أن يعتقد أنه متى طُلب منه الإقرار أتى به، فإن طولب ولم يقرَّ فهو كفرُ عناد[٤].

---

(١) قطعة من حديث عمر بن الخطاب ﷺ، وقد سلف تخريجه ص٢٩٥.
(٢) أساس البلاغة (أمن).
(٣) ١/١٢٦.
(٤) المسامرة شرح المسايرة ص٢٨٣.

وذهب إمامنا أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ وغالبُ من تبعه إلى أنَّ الإقرار وما في حكمه كإشارة الأخرس، لا بدَّ منه، فالمصدِّق المذكور لا يكون مؤمناً إيماناً يترتب عليه الأحكام الأخروية، كالمصلي مع الرياء، فإنه لا تنفعه صلاته، ولعل هذا لأنه تعالى ذمَّ المعاندين أكثر مما ذمَّ الجاهلين المقصِّرين، وللمانع أن يجعل الذم للإنكار اللساني، ولا شك أنه علامة التكذيب، أو للإنكار القلبي الذي هو التكذيب، وحاصل ذلك منع حصول التصديق للمعاند، فإنه ضد الإنكار، وإنما الحاصل له المعرفة التي هي ضد النكارة والجهالة، وقد اتفقوا على أنَّ تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوي وهو المعتبر في الإيمان.

نعم اختلفوا في أنها هل هي داخلة في التصوُّر أم في التصديق المنطقي، فالعلامة الثاني[1] على الأول، و أنه يجوز أن تكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصوُّراً، و أنَّ التصديق المنطقيَّ بعينه التصديق اللغوي، ولذا فسره رئيسهم[2] في الكتب الفارسية بـ «كروِيدَن»، وفي العربية بما يخالف التكذيب والإنكار، وهذا بعينه المعنى اللغوي، ويؤيده ما أورده السيد السند في «حاشية شرح التلخيص»: أنَّ المنطقيَّ إنما يبين ما هو في العرف واللغة، إلا أنه يرد أنَّ المعنى المعبَّر عنه بـ «كروِيدَن» أمرٌ قطعيٌّ، وقد نصَّ عليه العلامة في «المقاصد»[3]، ولذا يكفي في باب الإيمان التصديقُ البالغ حدَّ الجزم والإذعان، مع أنَّ التصديق المنطقيَّ يعمُّ الظنيَّ بالاتفاق، فإنهم يقسمون العلم بالمعنى الأعم تقسيماً حاصراً إلى التصور والتصديق، توسُّلاً به إلى بيان الحاجة إلى المنطق بجميع أجزائه التي منها القياس الجدلي المتألف من المشهورات والمسَلَّمات، ومنها القياس الخطابي المتألِّف من[4] المقبولات والمظنونات، والشعري المتألف من المخيلات، فلو لم يكن التصديق المنطقيُّ عامًّا لم يثبت الاحتياج إلى هذه الأجزاء، وهو ظاهر، وصدر الشريعة على الأخير فإنَّ التصديق الحاصل من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعاً، فإن كان حاصلاً بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الإذعان والقبول، فهو

---

(١) المقصود به التفتازاني.

(٢) المقصود به ابن سينا.

(٣) ينظر شرح المقاصد ٥/ ١٨٧-١٨٨.

(٤) من قوله: المشهورات، إلى هذا الموضع ليس في الأصل.

تصديقٌ لغويٌّ، وإن لم يكن كذلك، كمن وقع بصره على شيءٍ فعلم أنه جدار مثلاً، فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوي، فالتصديق اللغويُّ عنده أخصُّ من المنطقي.

وذهب الكرَّامية إلى أنَّ الإيمان شرعاً إقرار اللسان بالشهادتين لا غير، والخوارج والعلَّاف وعبد الجبار[١] من المعتزلة إلى أنَّ كلَّ طاعة إيمانٌ، فرضاً كانت أو نفلاً، والجُبَّائي وابنه وأكثر معتزلة البصرة إلى أنه الطاعات المفترضة دون النوافل منها، والقلانسيُّ من أهل السنة والنجار من المعتزلة ـ وهو مذهب أكثر أهل الأثر ـ إلى أنه المعرفة بالجَنان، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان.

قيل: وسرُّ هذا الاختلاف: الاختلافُ في أنَّ المكلَّف هو الروح فقط، أو البدن فقط، أو مجموعهما. والحقُّ أنَّ منشأ كلِّ مذهب دليلٌ دعا صاحبه إلى السلوك فيه.

وأوضح المذاهب أنه التصديق، ولذا قال يعسوب المؤمنين عليّ كرم الله تعالى وجهه: إنَّ الإيمان معرفة، والمعرفة تسليم، والتسليم تصديق. ويؤيد هذا المذهب قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢] وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤] وقوله تعالى: ﴿وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦] وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «اللهم ثبِّت قلبي على دينك»[٢]. حيث نسبه فيها ـ وفي نظائرها الغير المحصورة ـ إلى القلب، فدلَّ ذلك على أنه فعل القلب، وليس سوى التصديق، إذ لم يبيَّن في الشرع بمعنى آخر، فلا نَقْلَ، وإلا لكان الخطاب بالإيمان خطاباً بما لا يفهم، ولأنه خلاف الأصل فلا يصار إليه بلا دليل.

واحتمال أن يراد بالنصوص الإيمان اللغوي ـ وهو الذي محلُّه القلب ـ لا الإيمان الشرعي، فيجوز أن يكون الإقرار وغيره[٣] جزءاً من معناه، يدفعه أن الإيمان من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق، ولذا بيَّن ﷺ متعلقه دون

---

(١) عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار أبو الحسن الهمداني، شيخ المعتزلة. توفي سنة (٤١٥هـ). سير أعلام النبلاء ١٧/ ٢٤٤.

(٢) سلف تخريجه ص٣٠٥ من هذا الجزء.

(٣) في (م): أو غيره.

معناه فقال: «أن تؤمن بالله وملائكته» الحديث[1]، فهو في المعنى اللغوي مجاز في كلام الشارع، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

وأيضاً ورد عطف الأعمال على الإيمان؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البقرة:٢٧٧] والجزء لا يعطف على كلِّه، و﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ﴾ [القدر:٤] على أحد الوجهين بتأويل الخروج لاعتبارٍ خطابي، وتخصيصُها بالنوافل بناء على خروجها خلافُ الظاهر، وكفى بالظاهر حجَّة.

وأيضاً جعل الإيمان شرط صحة الأعمال؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [طه:١١٢] مع القطع بأن المشروط لا يدخل في الشرط؛ لامتناع اشتراط الشيء لنفسه، إذ جزء الشرط شرط.

وأيضاً ورد إثبات الإيمان لمن ترك بعض الأعمال كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾ [الحجرات:٩] مع أنه لا تحقق[2] للشيء بدون ركنه.

وأيضاً ما ذكرناه أقربُ إلى الأصل، إذ لا فرق بينهما إلا باعتبار خصوص المتعلق كما لا يخفى.

وقد أورد الخصم وجوهاً في الإلزام؛ الأول: أن الإيمان لو كان عبارة عن التصديق لما اختَلَفَ، مع أن إيمان الرسول ﷺ لا يشبهه إيمان العوامِّ، بل ولا الخواصِّ.

الثاني: أنَّ الفسوق يناقض الإيمان ولا يجامعه، بنصّ: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ﴾ [الحجرات:٧] ولو كان بمعنى التصديق لما امتنع مجامعته.

الثالث: أنَّ فعل الكبيرة مما ينافيه؛ لقوله تعالى: ﴿وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ [الأحزاب:٤٣] مع قوله تعالى في المرتكب: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ﴾ [النور:٢] ولو كان بمعنى التصديق ما نافاه.

---

(١) سلف تخريجه ص٢٩٥.

(٢) في (م): لا يتحقق.

الرابع: أنَّ المؤمن غير مخزيٍّ؛ لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ [التحريم:٨] وقال سبحانه في قطّاع الطريق: ﴿ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة:٣٣] فهم ليسوا بمؤمنين مع أنهم مصدِّقون.

الخامس: مستطيع الحج إذا تركه من غير عذر كافر؛ لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران:٩٧] مع أنه مصدِّق.

السادس: من لم يحكم بما أنزل الله مصدِّق، مع أنه كافر بنصّ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة:٤٤].

السابع: أنَّ الزاني كذلك بنصِّ قوله ﷺ: «لا يزني الزاني وهو مؤمن»[1]، وكذا تارك الصلاة عمداً من غير عذر، وأمثال ذلك.

الثامن: أنَّ المستخفَّ بنبيٍّ مثلاً مصدِّقٌ، مع أنه كافر بالإجماع.

التاسع: أنَّ فعل الواجبات هو الدين؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ [البينة:٥] والدين هو الإسلام؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران:١٩] والإسلام هو الإيمان؛ لأنه لو كان غيره لما قُبلَ من مبتغيه؛ لقوله سبحانه: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران:٨٥].

العاشر: أنه لو كان هو التصديق لما صحَّ وصف المكلَّف به حقيقة إلا وقت صدوره منه، كما في سائر الأفعال، مع أنَّ النائم والغافل يوصفان به إجماعاً، مع أنَّ التصديق غيرُ باقٍ فيهما.

الحادي عشر: أنه يلزم أن يقال لمن صدَّق بإلهية غير الله سبحانه: مؤمن، وهو خلاف الإجماع.

الثاني عشر: أنَّ الله تعالى وصف بعض المؤمنين به عزَّ وجلَّ بكونه مشركاً فقال: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف:١٠٦] ولو كان هو التصديق لامتنع

---

(١) سلف تخريجه ص١٧٧ من هذا الجزء.

مجامعته للشرك، سلَّمنا أنه هو، ولكن ما المانع أن يكون هو التصديق باللسان كما قاله الكرَّامية، كيف وأهل اللغة لا يفهمون من التصديق غير التصديق باللسان؟

وأجيب عن الأول: بأنَّ التصديق الواحد وإن سلَّمنا عدم الزيادة والنقصان فيه من النبيِّ والواحد منا، إلا أنه لا يمتنع التفاوت بين الإيمانين بسبب تخلل الغفلة والقوة بين أعداد الإيمان المتجددة وقلةِ تخللها، أو بسبب عروض الشُّبَهِ والتشكيكات وعدمِ عروضها، وللنبيِّ الأكملِ الأكملُ ﷺ:

وَلِلزّنبورِ والبَازِي جَمِيْعاً لَدَى الطَّيرانِ أَجْنِحَةٌ و خَفْقُ
و لكنْ بينَ ما يَصْطَادُ بَازٍ وَما يَصْطَادُهُ الزّنبورُ فَرْقُ[1]

وعن الثاني: بأن الآية ليس فيها ما يدل على أن الفسوق لا يجامع الإيمان، فإنه لو قيل: حبَّب إليكم العلم وكرَّه إليكم الفسوق، لم يدلَّ على المناقضة بين العلم والفسوق، وكون الكفر مقابلاً للإيمان لم يُستفد من الآية بل من خارج، ولئن سلَّمنا دلالة الآية على ما ذكرتم، إلا أن ذلك معارَض بما يدلُّ على عدمه؛ كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] فإنه يدلُّ على مقارنة الظلم للإيمان في بعض.

وعن الثالث: بأنَّا لا نسلِّم أنَّ فعل الكبيرة منافٍ للإيمان: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ﴾ [النور: ٢] على معنى: لا تحملَّنكم الشفقة على إسقاط حدود الله تعالى بعد وجوبها.

وعن الرابع: بأنَّ ما ذكر من الآيتين ليس فيه دلالة؛ لأنَّ آية نفي الخزي إنما دلَّت على نفيه في الآخرة عن المؤمنين مطلقاً، أو أصحابه ﷺ، وآية القاطع دالَّةٌ على الخزي في الدنيا، ولا يلزم من منافاة الخزي يوم القيامة للإيمان منافاته للإيمان في الدنيا.

وعن الخامس: بأنَّا لا نسلِّم كفرَ من ترك الحجَّ من غير عذر، ﴿وَمَن كَفَرَ﴾ [آل عمران: ٩٧] ابتداء كلام، أو المراد: من لم يصدِّق بمناسك الحج وجحدها، ولا يتصوَّر مع ذلك التصديق.

---

(١) البيتان للحسين بن عبد الله بن رواحة الأنصاري، وهما في معجم الأدباء ١٠/ ٥٦ عند ترجمته.

وعن السادس: بأنَّ معنى ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم﴾ الآية [المائدة:٤٤]: من لم يصدِّق، أو: من لم يحكم بشيء مما نزَّل الله، أو المراد بذلك: التوراة؛ بقرينة السابق.

وعن السابع: بأنه يمكن أن يقال: معنى «لا يزني الزاني وهو مؤمن» أي: آمِنٌ من عذاب الله، أي: إن زنى ـ والعياذ بالله ـ فليَخَفْ عذابه سبحانه وتعالى ولا يَأْمَنْ مَكْرَه، أو المراد: لا يزني مستحلاً لزناه وهو مؤمن، أو لا يزني وهو على صفات المؤمن من اجتناب المحظورات، وهذا التأويل أولى من مخالفة الأوضاع اللغوية لكثرته دونها، وكذا يقال في نظائر هذا.

وعن الثامن: بأنَّا لا ننكر مجامعة الكبائر للإيمان عقلاً، غير أنَّ الأمة مجمعة على إكفار المستخفِّ، فعلمنا انتفاء التصديق عند وجود الاستخفاف ـ مثلاً ـ سمعاً، والجمع بين العمل بوضع اللغة وإجماعِ الأمة على الإكفار أولى من إبطال أحدهما.

وعن التاسع: بأنَّ الآية قد فرَّقت بين الدين وفعل الواجبات؛ للعطف، وهو ظاهراً دليل المغايرة، سلمنا أنَّ الدين فعل الواجبات وأنَّ الدين هو الإسلام، لكن لا نسلِّم أنَّ الإسلام هو الإيمان، وليس المراد بغير الإسلام في الآية ما هو مغايرٌ له بحسب المفهوم، وإلا يلزم أن لا تقبل الصلاة والزكاة مثلاً، بل المغاير له بحسب الصدق، فحينئذٍ يحتمل أن يكون الإسلام أعمَّ، وهذا كما إذا قلت: من يبتغ غير العلم الشرعي فقد سها، فإنك لا تحكم بسهو من ابتغى الكلام، وظاهرٌ أنَّ ذمَّ غير الأعمِّ لا يستلزم ذمَّ الأخصّ، فإنَّ قولك: غير الحيوان مذموم، لا يستلزم أن يكون الإنسان مذموماً.

وعن العاشر: بأنه مشترك الإلزام، فما هو جوابكم فهو جوابنا، على أنَّا نقول: التصديق في حالة النوم والغفلة باق في القلب، والذهول إنما هو عن حصوله، والنوم ضدٌّ لإدراك الأشياء ابتداء، لا أنه مناف لبقاء الإدراك الحاصل حالة اليقظة، سلمنا، إلا أنَّ الشارع جعل المحقَّق الذي لا يطرأ عليه ما يضادُّه في حكم الباقي، حتى كان المؤمن اسماً لمن آمن في الحال أو في الماضي، ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب.

وعن الحادي عشر: بأنَّ عدم تسمية من صدَّق بإلهية غير الله مؤمناً، إنما هو لخصوصية متعلق الإيمان شرعاً، فتسميته مؤمناً يصحُّ نظراً إلى الوضع اللغوي، ولا يصح نظراً إلى الاستعمال الشرعي.

وعن الثاني عشر: بأنَّ الإيمان ضدُّ الشرك بالإجماع، وما ذكروه لازمٌ على كل مذهب، ونحن نقول: إن الإيمان هناك لغوي؛ إذ في الشرع يعتبر التصديق بجميع ما عُلم مجيئه به صلى الله عليه وآله وسلم كما تقدم، فالمشرك المصدِّق ببعضٍ لا يكون مؤمناً إلا بحسب اللغة دون الشرع؛ لإخلاله بالتوحيد، والآية إشارة إليه.

وقولهم: أهل اللغة لا يفهمون، إلخ، مجردُ دعوى لا يساعدها البرهان، نعم لا شك أنَّ المقِرَّ باللسان وحده يسمَّى مؤمناً لغة، لقيام دليل الإيمان الذي هو التصديق القلبي فيه، كما يطلق الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليها من الآثار اللازمة للغضب والفرح، ويجري عليه أحكام الإيمان ظاهراً، ولا نزاع في ذلك، وإنما النزاع في كونه مؤمناً عند الله تعالى، والنبيُّ صلى الله عليه وآله وسلم ومن بعده كما كانوا يحكمون بإيمان من تكلَّم بالشهادتين، كانوا يحكمون بكفر المنافق، فدلّ على أنه لا يكفي في الإيمان فعل اللسان، وهذا مما لا ينبغي أن ينتطح فيه كبشان، وكأنه لهذا اشترط الرَّقاشي والقطَّان مواطأة القلب مع المعرفة عند الأول، والتصديق المكتسب بالاختيار عند الثاني.

وقال الكرَّامية: من أضمر الإنكار وأظهر الإذعان، وإن كان مؤمناً لغة وشرعاً لتحقق اللفظ الدالِّ الذي وضع لفظ الإيمان بإزائه، إلا أنه يستحقُّ ذلك الشخص الخلود في النار؛ لعدم تحقُّق مدلول ذلك اللفظ الذي هو مقصودٌ من اعتبار دلالته.

هذا وبعد سبر الأقوال في هذا المقام لم يظهر لي بأس فيما ذهب إليه السلف الصالح، وهو أنَّ لفظ الإيمان موضوعٌ للقَدْر المشترك بين التصديق وبين الأعمال، فيكون إطلاقه على التصديق فقط، وعلى مجموع التصديق والأعمال حقيقة، كما أنَّ المعتبر في الشجرة المعيَّنة ـ بحسب العرف ـ القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشُّعَب والأوراق، فلا يطلق الانعدام عليها ما بقي الساق، فالتصديق بمنزلة أصل الشجرة، والأعمال بمنزلة فروعها وأغصانها، فما دام الأصل باقياً يكون الإيمان باقياً.

وقد ورد في الصحيح: «الإيمان بضعٌ وسبعون شعبة؛ أعلاها قول: لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»[١].

وقريبٌ من هذا قولُ مَن قال: إنَّ الأعمال آثار خارجة عن الإيمان مسبِّبة له، ويطلق عليها لفظ الإيمان مجازاً. ولا مخالفة بين القولين إلا بأنَّ إطلاق اللفظ عليها حقيقة على الأول مجاز على الثاني، وهو بحثٌ لفظيٌّ، والمتبادر من الإيمان هنا التصديق كما لا يخفى.

والغيبُ: مصدرٌ أُقيم مُقام الوصف ـ وهو غائب ـ للمبالغة بجعله كأنه هو، وجَعْلُه بمعنى المفعول يردُّه ـ كما في «البحر»[٢] ـ أنَّ الغيب مصدرُ غاب، وهو لازم لا يبنى منه اسم مفعول، وجعله تفسيراً بالمعنى ـ لأنَّ الغائب يغيب بنفسه ـ تكَلُّفٌ من غير داع. أو فَيْعِل خُفِّف؛ كَقَيْلٍ[٣] ومَيْتٍ. وفي «البحر»[٤]: لا ينبغي أن يدعى ذلك إلا فيما سمع مخفَّفاً ومثقّلاً.

وفسَّره جمعٌ هنا بما لا يقع تحت الحواسّ ولا تقتضيه بداهة العقل، فمنه ما لم يُنْصَبْ عليه دليل وتفرَّد بعلمه اللطيف الخبير سبحانه وتعالى؛ كعلم القَدَر مثلاً، ومنه ما نُصِب عليه دليلٌ كالحقِّ تعالى وصفاته العلا، فإنه غيبٌ يعلمه من أعطاه الله تعالى نوراً، على حسب ذلك النور، فلهذا تجد الناس متفاوتين فيه، وللأولياء نفعنا الله تعالى بهم الحظُّ الأوفر منه.

ومن هنا قيل: الغيب مشاهدة الكلِّ بعين الحقِّ، فقد يُمنح العبد قرب النوافل، فيكون الحق سبحانه بصره الذي يبصر به، وسمعه الذي يسمع به، ويرقى من ذلك إلى قرب الفرائض، فيكون نوراً، فهناك يكون الغيب له شهوداً، والمفقود لدينا عنده موجوداً، ومع هذا لا أُسوِّغُ لمن وصل إلى ذلك المقام أن يقال فيه: إنه يعلم الغيب: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥].

---

(١) سلف تخريجه ص٣٢٥.

(٢) البحر المحيط ١/ ٤٠.

(٣) بفتح القاف، واحد الأقيال، وهو ملك حمير، وأصله: قيِّل، مشدداً. حاشية الشهاب ١/ ٢١٦.

(٤) ١/ ٤٠.

وقُلْ لِقَتِيلِ الحُبِّ وفَّيْتَ حَقَّه وللمُدَّعي هَيْهَات ما الكَحَلُ الكُحْلُ[(١)]

واختلف الناس في المراد به هنا على أقوال شتى، حتى زعمت الشيعة أنه القائم[(٢)]، وقعدوا عن إقامة الحجة على ذلك.

والذي يميل إليه القلب أنه: ما أخبر به الرسول ﷺفي حديث جبريل عليه السلام، وهو: الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره؛ لأنَّ الإيمان المطلوب شرعاً هو ذاك، لاسيَّما وقد انضمَّ إليه الوصفان بعده، وكون ذلك مستلزماً لإطلاق الغيب عليه سبحانه ضمناً، والغيب والغائب ما يجوز عليه الحضور والغيبة مما لا يضرّ، إذ ليس فيه إطلاقه عليه سبحانه بخصوصه، فهذا ليس من قبيل التسمية، على أنه لا نسلِّم أنَّ الغيب لا يستعمل إلّا فيما يجوز عليه الحضور، وبعض أهل العلم فرَّق بين الغيب والغائب فيقولون: الله تعالى غيب وليس بغائب، ويعنون بالغائب: ما لا يراك ولا تراه، وبالغيب: ما لا تراه أنت، ولا يبعد أن يقال بالتغليب ليدخل إيمان الصحابة ﷺ به ﷺ، إذ ليس بغيب بالنسبة إليهم. أو يقال: الإيمان به عليه الصلاة والسلام راجعٌ إلى الإيمان برسالته مثلاً، إذ لا معنى للإيمان به نفسه معرًّى عن الحيثيات، ورسالته غيبٌ نُصب عليها الدليل كما نصب لنا وإن افترقنا بالخبر والمعاينة، أو أنه من إسناد ما للبعض إلى الكلِّ مجازاً؛ كـ: بنو فلانٍ قتلوا فلاناً، أو المراد أنهم يؤمنون بالغيب كما يؤمنون بالشهادة، فاستوى عندهم المشاهَدُ وغيره.

واختار أبو مسلم الأصفهاني[(٣)] أنَّ المراد أنَّ هؤلاء المتقين يؤمنون بالغيب، أي: حال الغيبة عنكم، كما يؤمنون حال الحضور، لا كالمنافقين الذين: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ [البقرة: ١٤] فهو على حدِّ قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ [يوسف: ٥٢].

---

(١) البيت لابن الفارض وهو في ديوانه ص ١٣٤ والكَحَل: سواد في أجفان العين خلقة، فكأنها كحلت وهي لم تكحل. معجم متن اللغة (كحل).

(٢) هو محمد بن الحسن العسكري المهدي المنتظر عند الشيعة. ينظر مجمع البيان ١/ ٨٢، وتفسير الرازي ٢/ ٢٨.

(٣) هو محمد بن بحر المعتزلي، له تفسير: جامع التأويل لمُحْكَم التنزيل، على مذهب المعتزلة، توفي سنة (٣٢٢هـ). معجم الأدباء ١٨/ ٣٥.

ويحتمل أن يقال: حالَ غيبةِ المؤمَنِ به؛ ففي «سنن الدارمي»[1] عن ابن مسعود ﷺ أنَّ الحارث بن قيس قال له: عند الله نحتسب ما سبقتمونا إليه من رؤية رسول الله ﷺ، فقال ابن مسعود: عند الله نحتسب إيمانكم بمحمد ﷺ ولم تروه، إنَّ أَمْرَ محمد ﷺ كان بيِّناً لمن رآه، والذي لا إله إلا هو ما آمن أحد أفضل من إيمانٍ بغيب، ثم قرأ: ﴿الٓمٓ ۝ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝﴾ إلى قوله: ﴿ٱلْمُفْلِحُونَ ۝﴾. ولا يلزم من تفضيل إيمان على آخر من حيثيةٍ تفضيلُه عليه من سائر الحيثيات، ولا تفضيلُ المتَّصف بأحدهما على المتصف بالآخر، فإنَّ الأفضلية تختلف بحسب الإضافات والاعتبارات، وقد يوجد في المفضول ما ليس في الفاضل، ويا ليت ابن مسعود ﷺ سكَّن لوعة الحارث بما ورد عنه ﷺ مرفوعاً: «نَعَم قومٌ يكونون بعدكم، يؤمنون بي ولم يروني»[2]. وما كان أغناه ﷺ عما أجاب به، إذ يخرج الصحابة ﷺ عن هذا العموم الذي في هذه الآية، كما يشعر به قراءته لها مستشهداً بها، وبه قال بعض أهل العلم، وأنا لا أميل إلى ذلك.

وقيل: المراد بالغيب القلب، أي: يؤمنون بقلوبهم، لا كمن يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم. والباء على الأول للتعدية، وعلى الثاني والثالث للمصاحبة، وعلى الرابع للآلة.

وقرأ أبو جعفر وعاصم في رواية الأعشى عن أبي بكر بترك الهمزة من «يؤمنون»[3]، وكذا كلُّ همزة ساكنة، بل قد يتركان كثيراً من المتحركة مثل ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ﴾ [البقرة: ٢٢٥] و ﴿يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٣] وتفصيل مذهب أبي جعفر طويل، وأما أبو عمرو فيترك كلَّ همزة ساكنة إلا أن يكون سكونها علامة للجزم مثل ﴿وَيُهَيِّئْ لَكُم﴾ [الكهف: ١٦] و ﴿وَنَبِّئْهُمْ﴾ [الحجر: ٥١] و ﴿ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ﴾ [الإسراء: ١٤] فإنه لا يترك الهمزة فيها، وروي عنه أيضاً الهمز في الساكنة، وأما نافع فيترك كلَّ

(١) كذا نقل المصنف عن الشهاب في حاشيته على تفسير البيضاوي ١/ ٢١٧، ولم نقف عليه في سنن الدارمي، وأخرجه سعيد بن منصور في سننه (١٨١ ـ تفسير)، وأبو الليث السمرقندي في تفسيره ١/ ٩٠، والحاكم ٢/ ٢٦٠ وصححه.

(٢) أخرجه أحمد (١٦٩٧٦) من حديث أبي جمعة حبيب بن سباع ﷺ.

(٣) ذكر هذه الرواية عن عاصم ابنُ مجاهد في السبعة ص١٣٠، والمشهور عنه الهمز.

همزة ساكنة ومتحركة إذا كانت فاء الفعل نحو «يومنون» و «لا يواخذكم» واختلفت قراءة الكسائي وحمزة، ولكلٍّ مذهب يطول ذكره[1].

ويقيمون: من الإقامة، يقال: أقمتُ الشيء إقامة، إذا وفَّيت حقَّه، قال تعالى: ﴿لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ﴾ [المائدة:٦٨] أي: توفُّوا حقَّهما بالعلم والعمل.

ومعنى يقيمون الصلاة: يعدِّلون أركانها بأن يوقعوها مستجمعة للفرائض والواجبات، أو لها مع الآداب والسنن، من أقام العود: إذا قوَّمه. أو: يواظبون عليها ويداومون، من قامت السوق: إذا نَفَقَت، وأقمتها إذا جعلتها نافقة. أو: يتشمَّرون لأدائها بلا فترة عنها ولا تَوانٍ، من قولهم: قام بالأمر وأقامه: إذا جدَّ فيه. أو: يؤدُّونها ويفعلونها، وعبَّر عن ذلك بالإقامة؛ لأنَّ القيام بعض أركانها، فهذه أربعة أوجه.

وفي الكلام على الأولَين منها استعارة تبعيَّة، وعلى الأخيرين مجاز مرسل، وبيان ذلك في الأول: أنْ يشبَّه تعديل الأركان بتقويم العود بإزالة اعوجاجه، فهو قويم تشبيهاً له بالقائم، ثم استعير الإقامة من تسوية الأجسام التي صارت حقيقة فيها لتسوية المعاني؛ كتعديل أركان الصلاة على ما هو حقها.

وقيل: الإقامة بمعنى التسوية حقيقةٌ في الأعيان والمعاني، بل التقويم في المعاني كالدِّين والمذهبِ أكثر، فلا حاجة إلى الاستعارة. ولا يخفى ما فيه، فإنَّ المجازية ما لا شبهة فيها دراية ورواية، وذاك الاستعمال مجازٌ مشهورٌ أو حقيقة عرفية.

وفي الثاني: بأنَّ نَفاق السوق كانتصاب الشخص في حسن الحال والظهور التامِّ، فاستعمل القيام فيه والإقامة في إنفاقها، ثم استعيرت منه للمداومة، فإنَّ كلًّا منهما يجعل متعلَّقه مرغوباً متنافساً فيه متوجهاً إليه، وهذا معنى لطيفٌ لا يقف عليه إلا الخواصُّ، إلا أنَّ فيه تجوُّزاً من المجاز، وكأنه لهذا مال الطيبيُّ إلى أنَّ في هذا

---

(١) ينظر تفصيل هذا البحث في السبعة ص١٣٠-١٣٢، و التيسير ص٣٤ وما بعدها، والنشر في القراءات العشر ١/ ٣٩٠ وما بعدها.

الوجه كناية تلويحية، حيث عبَّر عن الدوام بالإقامة، فإن إقامة الصلاة بالمعنى الأول مُشْعِرةٌ بكونها مرغوباً فيها، وإضاعتها تدلُّ على ابتذالها، كالسوق إذا شوهدت قائمة دلَّت على نَفاق سلعتها، ونَفاقُها على توجُّه الرغبات إليها، وهو يستدعي الاستدامة، بخلافها إذا لم تكن قائمة.

وفي الثالث: بأنَّ القيام بالأمر يدلُّ على الاعتناء بشأنه ويلزمه التشمُّر، فأطلق القيام على لازِمه، وقد يقال: بأنَّ: قام بالأمر، معناه: جدَّ فيه وخرج عن عهدته بلا تأخير ولا تقصير، فكأنه قام بنفسه لذلك وأقامه، أي: رفعه على كاهله بجملته، فحينئذ يصحُّ أن يكون فيه استعارة تمثيلية أو مكنية أو تصريحية، ويجوز أن يكون أيضاً مجازاً مرسلاً، لأنَّ من قام لأمرٍ على أقدام الإقدام، ورفعه على كاهل الجدِّ، فقد بذل فيه جهده.

وفي الرابع: بأنَّ الأداء المراد به فعل الصلاة، والقيد خارج عبّر عنه بالإقامة بعلاقة اللزوم؛ إذ يلزم من تأدية الصلاة وإيجادها كلها فعلُ القيام وهو الإقامة؛ لأنَّ فعل الشيء فعلٌ لأجزائه، أو العلاقة الجزئية؛ لأنَّ الإقامة جزءٌ أو جزئي لمطلق الفعل، ويجوز أن يكون هناك استعارةٌ لمشابهة الأداء للإقامة في أنَّ كلًّا منهما فعل متعلق بالصلاة.

وإلى ترجيح أول الأوجه مال جمعٌ؛ لأنه أظهر وأقرب إلى الحقيقة وأَفْيَد، وهو المرويُّ عن ترجمان القرآن ابن عباس ﵄، كما أخرجه ابن جرير وابن أبي حاتم من طرق عنه[1]، ولعل ذلك منه عن توقيف من رسول الله ﷺ، أو حمل لكلام الله سبحانه وتعالى على أحسن محامله، حيث إنه المناسب لترتيب الهدى الكامل والفلاح التام الشامل، وفيه المدح العظيم والثناء العميم، ولا يبعد أن يقال باستلزامه لما في الأوجه الأخيرة. وتعيُّن الأخير كما قيل في حديث: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك، فقد عصموا مني دماءهم و أموالهم إلا بحق الإسلام»[2] لا يضرُّ في أرجحية الأول في الكلام القديم، إذ يرد أنه لو

(١) تفسير الطبري ١/ ٢٤٧-٢٤٨، وتفسير ابن أبي حاتم ١/ ٣٧.
(٢) أخرجه أحمد (٦٧)، والبخاري (٦٩٢٤)، ومسلم (٢٠)، من حديث أبي هريرة ﵁.

أريد ذلك قيل: يصلُّون، والعدول عن الأخصر الأظهر بلا فائدة لا يتجه في كلامٍ بليغ، فضلاً عن أبلغ الكلام، ولكلٍّ مقام مقال، فافهم.

والصلاة في الأصل عند بعضٍ بمعنى الدعاء، ومنه قوله ﷺ: «إذا دُعيَ أحدكم إلى طعامٍ فلْيُجِبْ، فإن كان صائماً فليُصَلِّ»[1] وهي عند أهل الشرع مستعملةٌ في ذات الأركان؛ لأنها دعاء بالألسنة الثلاثة: الحال والفعل والمقال.

والمشهور في أصول الفقه أنَّ المعتزلة على أنَّ هذه وأمثالها حقائق مخترعة شرعية؛ لأنها منقولة عن معانٍ لغوية، والقاضي أبو بكر منَّا على أنها مجازات لغوية مشهورة لم تصر حقائق، وجماهير الأصحاب على أنها حقائق شرعية عن معانٍ لغوية.

وقال أبو علي ورجَّحه السهيليُّ[2]: الصلاة من الصَّلَوين ـ لِعِرْقَين في الظَّهر ـ لأنَّ أول ما يشاهد من أحوالها تحريكهما للركوع، واستحسنه ابن جِنِّي، وسمِّي الداعي مصلِّياً؛ تشبيهاً له في تخشُّعه بالراكع الساجد.

وقيل: أخذت الصلاة من ذاك؛ لأنها جاءت ثانية للإيمان، فشُبِّهت بالمصَلِّي من الخيل للآتي مع صَلَوي السابقِ[3].

وأنكر الإمام[4] الاشتقاق من الصَّلَوين مستنداً إلى أنَّ الصلاة من أشهر الألفاظ، فاشتقاقها من غير المشهور في غاية البعد، وأكاد أوافقه وإن قيل: إنَّ عدم الاشتهار لا يقدح في النقل.

وقيل: من صلَّيتُ العصا: إذا قوَّمتها بالصَّلْي، فالمصلِّي كأنه يسعى في تعديل ظاهره وباطنه مثل ما يحاول[5] تعديل الخشبة بعرضها على النار.

وهي فَعَلة ـ بفتح العين ـ على المشهور، وجوَّز بعضهم سكونها فتكون حركة العين منقولة من اللام.

---

(١) أخرجه مسلم (١٤٣١)، من حديث أبي هريرة ﷺ.
(٢) في الروض الأنف ٢/ ٧.
(٣) الفرس الثاني من أفراس المسابقة يسمى مصلِّياً. التفسير الكبير ٢/ ٢٩.
(٤) هو الرازي في تفسيره ١/ ٢٩.
(٥) في الأصل: مثل ما دل.

وقد اتفقت المصاحف على رسم الواو مكان الألف في مشكاة، ونجاة، ومناة، وصلاة، وزكاة، وحياة، حيث كنَّ موحَّدات مفردات مُحلَّات باللام، وعلى رسم المضاف منها كصلاتي بالألف، وحذفت من بعض المصاحف العثمانية[١]، واتفقوا على رسم المجموع منها بالواو على اللفظ، قال الجَعبري[٢]: ووجه كتابة الواو الدلالة على أنَّ أصلها المنقلبة عنه واو، وهو اتباعٌ للتفخيم، وهذا معنى قول ابن قتيبة: بعض العرب يُميلون الألف إلى الواو، ولم أختر التعليل به لعدم وقوعه في القرآن العظيم وكلام الفصحاء.

والمراد بالصلاة هنا الصلاة المفروضة، وهي الصلوات الخمس كما قاله مقاتل، أو الفرائض والنوافل كما قاله الجمهور، والأول هو المرويُّ عن ابن عباس رضي الله عنهما، وادَّعى الإمام[٣] أنه هو المراد؛ لأنه الذي يقع عليه الفلاح؛ لأنه ﷺ لما بيَّن للأعرابي صفة الصلاة المفروضة قال: والله لا أزيد عليها ولا أنقص منها، فقال عليه الصلاة والسلام: «أفلح الأعرابيُّ إن صدق»[٤].

والرَّزق ـ بالفتح ـ لغة: الإعطاء لما ينتفع الحيوان به. وقيل: إنه يعمُّ غيره كالنبات؛ وبالكسر اسم منه ومصدر أيضاً على قول.

وقيل: أصل الرزق الحظّ، ويستعمل بمعنى المرزوق المنتفع به، وبمعنى الملك، وبمعنى الشكر عند أزد.

واختلف المتكلمون في معناه شرعاً، فالمعوَّل عليه عند الأشاعرة: ما ساقه الله تعالى إلى الحيوان فانتفع به، سواء كان حلالاً أو حراماً، من المطعومات أو المشروبات أو الملبوسات أو غير ذلك، والمشهور أنه اسمٌ لما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان ليتغذَّى به.

---

(١) كذا في الأصل و (م)، وفي حاشية الشهاب ١/ ٢٢٤ (والكلام منه): العراقية، وهو موافق لما في المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار للداني ص٥٤.

(٢) هو إبراهيم بن عمر بن إبراهيم، أبو إسحاق، عالم بالقراءات، من فقهاء الشافعية، صنف نزهة البررة في القراءات العشرة، وشرح الشاطبية، توفي سنة (٧٣٢هـ). الدرر الكامنة ١/ ٥٥-٥٦.

(٣) التفسير الكبير ٢/ ٢٩.

(٤) أخرجه البخاري (٤٦)، ومسلم (١١)، من حديث طلحة بن عبيد الله رضي الله عنه.

ويلزم على الأول أن تكون العواري رزقاً؛ لأنها مما ساقه الله تعالى للحيوان فانتفع به، وفي جعلها رزقاً بُعدٌ بحسب العرف كما لا يخفى، ويلزم أيضاً أن يأكل شخصٌ رزقَ غيره؛ لأنه يجوز أن ينتفع به الآخر بالأكل، إلا أنَّ الآية توافقه؛ إذ يجوز أن يكون الانتفاع من جهة الإنفاق على الغير، بخلاف التعريف الثاني؛ إذ ما يتغذّى به لا يمكن إنفاقه، إلا أن يقال: إطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدده.

والمعتزلة فسَّروه في المشهور تارةً بما أعطاه الله تعالى عبده ومكَّنه من التصرف فيه، وتارةً بما أعطاه الله تعالى لقوامه وبقائه خاصة، وحيث إنَّ الإضافة إلى الله تعالى معتبرةٌ في معناه، وإنه لا رازق إلا الله سبحانه، وإنَّ العبد يستحقُّ الذمَّ والعقاب على أكل الحرام، وما يستند إلى الله تعالى عز وجل لا يكون قبيحاً عندهم، ولا مرتكبه مستحقًّا ذمًّا وعقاباً، قالوا: إنَّ الرزق هو الحلال، والحرامُ ليس برزق، وإلى ذلك ذهب الجصاص منَّا في كتاب «أحكام القرآن»[1]، وعندنا: الكلُّ منه وبه وإليه ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء:٧٨] ولا حول ولا قوة إلا بالله و﴿إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾ [الشورى:٥٣] والذمُّ والعقاب لسوء مباشرة الأسباب بالاختيار، نعم الأدب من خير رأس مال المؤمن، فلا ينبغي أن ينسب إليه سبحانه إلا الأفضل فالأفضل، كما قال إبراهيم عليه السلام: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ [الشعراء:٨٠] وقال تعالى: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة:٧] فالحرام رزقٌ في نفس الأمر، لكنَّا نتأدَّب في نسبته إليه سبحانه، والدليل على شمول الرزق له ما أخرجه ابن ماجه و أبو نعيم و الديلمي من حديث صفوان بن أمية قال: جاء عمرو بن قُرَّة فقال: يا رسول الله إنَّ الله قد كتب عليَّ الشِّقوة، فلا أُرَاني أُرزق إلا من دُفِّي بكفِّي، فأْذن لي في الغِناء من غير فاحشة. فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «لا آذَنُ لك، ولا كرامةَ، ولا نُعمةَ [عين]، كذبت، أي عدوَّ الله، لقد رزقك الله تعالى رزقاً حلالاً طيباً، فاخترت ما حرَّم الله تعالى عليك من رزقه مكان ما أحلَّ الله لك من حلاله»[2].

---

(١) ١/ ٢٥.

(٢) سنن ابن ماجه (٢٦١٣)، والفردوس بمأثور الخطاب ٥/ ١٤٢. وما بين حاصرتين منهما.

وحمله على المشاكلة ـ كالقول بأنه يحتمل قوله عليه الصلاة والسلام: «فاخترت. . .» إلخ، كونه رزقاً لمن أحلّ له، فيسقط الاستدلال لقيام الاحتمال ـ خلاف الظاهر جدًّا. ومثل هذا الاحتمال إن قَدَح في الاستدلال لا يبقى على وجه الأرض دليل. والطعن في السند لا يقبل من غير مستنَد، وهو مَنَاطَ الثُّريا[1] كما لا يخفى.

والاستدلال على هذا المطلب ـ كما فعل البيضاويُّ وغيره ـ بأنه لو لم يكن الحرام رزقاً لم يكن المتغذي به طول عمره مرزوقاً، وليس كذلك؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦][2]. ليس بشيء؛ لأنَّ للمعتزلة أن لا يخصُّوا الرزق بالغذاء، بل يكتفوا بمطلق الانتفاع دون الانتفاع بالفعل بل التمكن فيه، فلا يتم الدليل إلا إذا فرض أنَّ ذلك الشخص لم ينتفع من وقت ولادته إلى وقت موته بشيءٍ انتفاعاً محلَّلاً، لا رضعة من ثدي، ولا شربة من ماء مباح، ولا نظرة إلى محبوب، ولا وصلة إلى مطلوب، بل ولا تمكّن من ذلك أصلاً، والعادة تقضي بعدم وجوده، ومادة النقض لا بدَّ من تحقُّقها، على أنه لو قُدِّر وجوده لقالوا: إنَّ ذلك ليس محرَّماً بالنسبة إليه ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣].

وأيضاً لهم أن يعترضوا بمن عاش يوماً مثلاً ثم مات قبل أن يتناول حلالاً ولا حراماً، وما يكون جوابنا لهم يكون جوابهم لنا، على أنَّ الآية لم تدلَّ على أن الله تعالى يوصل جميع ما ينتفع به كلُّ أحد إليه، فإنَّ الواقع خلافه، بل دلَّت على أنه سبحانه وتعالى يسوق الرزق ويمكِّن من الانتفاع به، فإذا حصل الإعراض من الحلال إلى الحرام لم يقدح في تحقق رازقيَّته جلَّ وعلا.

---

(١) أي: بعيد، والحديث في إسناده بشر بن نمير ويحيى بن العلاء، قال البوصيري في مصباح الزجاجة ٢/ ٨٠: هذا إسناد ضعيف، بشر بن نمير البصري قال فيه يحيى بن سعيد القطان: كان ركناً من أركان الكذب، وقال أحمد: ترك الناس حديثه. وقال البخاري: منكر الحديث. وقال أبو حاتم: متروك. ويحيى بن العلاء قال فيه أحمد: كان يضع الحديث. وقال ابن عدي: أحاديثه لا يتابع عليها، وكلها غير محفوظة، والضعف على رواياته وحديثه بيِّن، وكلها موضوعات.

(٢) تفسير البيضاوي ١/ ٥٩.

وأيضاً قد يقال: معنى الآية: ما من دابة متَّصفة بالمرزوقية، فلا تدخل مادة النقض ليضرَّ خروجها، كما لا يدخل السمك في قولهم: كلُّ دابة تذبح بالسكين، أي: كلُّ دابة تتَّصف بالمذبوحية، فالاتصاف أنَّ هذا لا يصلح دليلاً.

والأحسن الاستدلال بالإجماع قبل ظهور المعتزلة، على أنَّ من أكل الحرام طول عمره مرزوقٌ طول عمره ذلك الحرام، والظواهر تشهد بانقسام الرزق إلى طيب وخبيث، وهي تكفي في مثل هذه المسألة، والأصل الذي بُني عليه التخصيص قد تركه أهل السنة قاعاً صفصفاً.

والإنفاق: الإنفاد، يقال: أنفقت الشيء وأنفدته بمعنى، والهمزة للتعدية، وأصل المادة تدلُّ على الخروج والذهاب، ومنه: نافَق، والنافِقَاء، ونفق، وإنما قدَّم سبحانه وتعالى المعمول اعتناءً بما خوَّل الله تعالى العبد، أو لأنه مقدَّم على الإنفاق في الخارج، ولتناسب الفواصل، والمراد بالرزق هنا الحلال؛ لأنه في معرض وصف المتَّقي، ولا مدح أيضاً في إنفاق الحرام، قيل: ولا يرد قول الفقهاء: إذا اجتمع عند أحد مال لا يعرف صاحبه ينبغي أن يتصدق به، فإذا وجد صاحبه دفع قيمته أو مثله إليه. فهذا الإنفاق مما يثاب عليه؛ لأنه لمَّا فعله بإذن الشارع استحقَّ المدح؛ لأنه لمَّا لم يعرف صاحبه كان له التصرف فيه، وانتقل بالضمان إلى ملكه، وتبدلت الحرمة إلى ثمنه.

على أنه قد وقع الخلاف فيما لو عمل الخير بمالٍ مغصوب عُرف صاحبه، كما قال ابن القيم في «بدائع الفوائد»[1]: فذهب ابن عقيل إلى أنه لا ثواب للغاصب فيه؛ لأنه آثم، ولا لربِّ المال؛ لأنه لا نية له ولا ثواب بدونها، وإنما يأخذ من حسنات الغاصب بقدر ماله.

وقيل: إنه نفعٌ حصل بماله وتولَّد منه، ومثله يثاب عليه كالولد الصالح يؤجر به وإن لم يقصده. ويُفهِم كلام البعض ـ وهو من الغرابة بمكان ـ أنَّ الغاصب أيضاً يؤجر إذا صرفها بخير، وإن تعدَّى واقتصَّ من حسناته بسبب أخذه؛ لأنه لو فسق به عوقب مرتين؛ مرة على الغصب ومرة على الفسق، فإذا عمل به خيراً ينبغي أن يثاب

(١) ٣/ ١٧١-١٧٢.

عليه ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة:٧-٨] ولا يرد على ذلك قوله ﷺ: «لا يقبل الله صدقة من غُلول»[1]، وقوله: «إنَّ الله طيب لا يقبل إلا طيِّباً»[2] لأنَّ مآل ما ذكر أنَّ الثواب على نفس العدول من الصرف في المعصية إلى الصرف فيما هو طاعة في نفسه، لا على نفس الصدقة مثلاً بالمال الحرام من حيث إنه حرام، والفرق دقيقٌ لا يُهتدَى إليه إلا بتوفيق.

وقد اختلف في الإنفاق هاهنا فقيل ـ وهو الأولى ـ صرف المال في سبل الخيرات، أو البذل من النعم الظاهرة والباطنة، وعلمٌ لا يقال به ككنْز لا ينفق منه. وعن ابن عباس: الزكاة. وعنه وعن ابن مسعود: نفقة العيال. وعن الضحاك: التطوع قبل فرض الزكاة، أو النفقة في الجهاد.

ولعلَّ هذه الأقوال تمثيل للمنفق لا خلاف فيه، وبعضهم جعلها خلافاً، ورجَّح كونها الزكاة المفروضة باقترانها بأختها الصلاة في عدة مواضع من القرآن، و «مِن» التبعيضية حينئذٍ مما لا يسأل عن سرِّها، إذ الزكاة المفروضة لا تكون بجميع المال، وأما إذا كان المراد بالإنفاق مطلقه الأعمُّ مثلاً، ففائدة إدخالها الإشارة إلى أنَّ إنفاق بعض المال يكفي في اتصاف المنفِق بالهداية والفلاح، ولا يتوقف على إنفاق جميع المال، وقول مولانا البيضاوي تبعاً للزمخشري: إنه للكفِّ عن الإسراف المنهيِّ عنه[3]. مخصوصٌ بمن لم يصبر على الفاقة ويتجرَّع مرارة الإضافة، وإلا فقد تصدَّق الصديق رضي الله عنه بجميع ماله، ولم ينكره عليه ﷺ؛ لعلمه بصبره، واطِّلاعه على ما وَقَرَ في صدره، ومن هاهنا لما قيل للحسن بن سهل: لا خير في الإسراف، قال: لا إسراف في الخير.

وقيل: النكتة في إدخال «من» التبعيضية هي أنَّ الرزق أعمُّ من الحلال والحرام، فأُدخلت إيذاناً بأنَّ الإنفاق المعتدَّ به ما يكون من الحلال، وهو بعضٌ من الرزق.

---

(١) أخرجه أحمد (٤٧٠٠)، ومسلم (٢٢٤)، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه مسلم (١٠١٥)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) الكشاف ١/ ١٣٢، وتفسير البيضاوي ١/ ٥٩.

و«ما» في الآية: إما موصولة، أو مصدرية، أو موصوفة، والأول أولى، فالعائد محذوف، واستشكل بأنه إن قُدِّر متَّصلاً يلزم اتصال ضميرين متَّحدي الرتبة، والانفصال في مثله واجب، وإن قُدِّر منفصلاً امتنع حذفه؛ إذ قد أوجبوا ذكر المنفصل معلِّلين بأنه لم ينفصل إلا لغرض، وإذا حُذف فاتت الدلالة عليه، وأُجيب على اختيار كلٍّ:

أما الأول: فبأنه لما اختلف الضميران جمعاً وإفراداً جاز اتصالهما وإن اتَّحدا رتبة؛ كقوله:

لِوَجْهِكَ في الإحسانِ بَسْطٌ وبَهْجَةٌ أَنالَهُمَاهُ قَفْوُ أَكْرَمِ وَالِدِ[1]

وأيضاً لا يلزم من منع ذلك ملفوظاً[2] منعه مقدَّراً؛ لزوال القبح اللفظي.

وأما الثاني: فبأنَّ الذي يمنع حذفه ما كان منفصلاً لغرض معنوي؛ كالحصر، لا مطلقاً كما قال ابن هشام في «الجامع الصغير»[3]، وأشار إليه غير واحد.

وكتبت «من» متصلة بـ«ما» محذوفة النون؛ لأنَّ الجارَّ والمجرور كشيء واحد، وقد حذفت النون لفظاً فناسب حذفها في الخطِّ، قاله في «البحر»[4].

وجعل سبحانه صلات «الذين» أفعالاً مضارعة، ولم يجعل الموصول «أل» فيصله باسم الفاعل؛ لأنَّ المضارع فيما ذكره البعض مشعرٌ بالتجدد والحدوث مع ما فيه هنا من الاستمرار التجدُّدي، وهذه الأوصاف متجدِّدةٌ في المتقين، واسم الفاعل عندهم ليس كذلك، ورُتِّبت هذا النحو من الترتيب؛ لأنَّ الأعمال إما قلبيةٌ، وأعظمُها اعتقادُ حقيقة التوحيد والنبوة والمعاد، إذ لولاه كانت الأعمال كسرابٍ

---

(١) البيت في أوضح المسالك ١/ ١٠٥، وتخليص الشواهد ص٩٧، والمقاصد النحوية ١/ ٣٤٢، والدرر اللوامع ١/ ٢٠٣، وأنال: فعل ماضٍ متعدٍّ لاثنين، أوَّلهما ضمير التثنية، وثانيهما ضمير المفرد الراجع إلى الوجه، وأتى به متصلاً، والأكثر: أنالهما إياه، بالانفصال.

(٢) بعدها في (م): به.

(٣) وهو في النحو، وعليه شرح عظيم مفيد للشيخ الأديب إسماعيل بن إبراهيم العلوي. كشف الظنون ١/ ٥٦٤.

(٤) ١/ ٤٠.

بقيعة يحسبه الظمآن ماء. أو قالبية وأصلها الصلاة؛ لأنها الفارقة بين الكفر والإسلام، وهي عمود الدين ومعراج الموحِّدين، والأمُّ التي يتشعَّب منها سائر الخيرات والمبرَّات، ولهذا قال ﷺ: «وجعلت قرة عيني في الصلاة»[1] وقد أطلق الله تعالى عليها الإيمان كما قاله جمعٌ من المفسرين في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣]. أو مالية وهي الإنفاق لوجه الله تعالى، وهي التي إذا وجدت علم الثبات على الإيمان. وهذه الثلاثة متفاوتةُ الرتب، فرتَّب سبحانه وتعالى ذلك مقدِّماً الأهمَّ فالأهم والألزم فالألزم؛ لأنَّ الإيمان لازم للمكلَّف في كل آنٍ، والصلاةَ في أكثر الأوقات، والنفقةَ في بعض الحالات، فافهم ذاك، والله يتولى هداك.

﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْـَٔاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾﴾ عطفٌ على الموصول الأول مفصولاً وموصولاً، والمرويُّ عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما أنهم مؤمنو أهل الكتاب، وحيث إنَّ المتبادر من العطف أنَّ الإيمان بكلٍّ من المنزلين على طريق الاستقلال اختصَّ ذلك بهم؛ لأنَّ إيمان غيرهم بما أُنزل من قبلُ إنما هو على طريق الإجمال والتبع للإيمان بالقرآن، لا سيَّما في مقام المدح، وقد دلَّت الآيات والأحاديث على أنَّ لأهل الكتاب أجرين بواسطة ذلك، وبهذا غايروا مَنْ قبلَهم، وقيل: التغاير باعتبار أنَّ الإيمان الأول بالعقل وهذا بالنقل، أو بأنَّ ذاك بالغيب وهذا بما عرفوه كما يعرفون أبناءهم، فـ «أولئك على هدى» حينئذ إشارة إلى الطائفة الأولى؛ لأنَّ إيمانهم بمحض الهداية الربانية و«أولئك على المفلحون» إشارة إلى الثانية، لفوزهم بما كانوا ينتظرونه، أو بأنَّ أولئك من حيث المجموع كان فيهم شرك، وهؤلاء لم يشركوا ولم ينكروا.

وقيل: التغاير بالعموم والخصوص مثله في قوله تعالى: ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ﴾ [القدر: ٤] والتخصيص هنا بعد التعميم للإشارة إلى الأفضلية من حيثية أنهم يُعطَون أجرهم مرتين، وقد يوجد في المفضول ما ليس في الفاضل، وفي ذلك ترغيب أهل الكتاب في الدخول في الإسلام.

---

(١) أخرجه أحمد (١٢٢٩٣)، من حديث أنس رضي الله عنه.

وقال بعضهم: إنَّ هؤلاء هم الأولون بأعيانهم، وتوسيط العطف جارٍ في الأسماء والصفات باعتبار تغايرِ المفهومات، ويكون بالواو والفاء و«ثم» باعتبار تعاقب الانتقال في الأحوال، والجمع المستفاد من الواو هنا واقعٌ بين معاني الصفات المفهومة من المتعاطفين، والإيمان الذي مع أولهما إجماليٌّ وعقليٌّ، ومع ثانيهما تفصيليٌّ ونقلي، وإعادة الموصول للتنبيه على تغاير القبيلين وتباين السبيلين، وقد يعطف على ﴿لِلْمُتَّقِينَ﴾ والموصول غير مفصول لما يلزم على الوصل الفصل بأجنبي بين المبتدأ وخبره والمعطوف والمعطوف عليه، والتغاير بين المتعاطفين باعتبار أنَّ المراد بالمعطوف عليه من آمن من العرب الذين ليسوا بأهل كتاب، وبالمعطوف من آمن به ﷺ من أهل الكتاب.

وقد رجَّح بعض المحققين احتمال أن يكون هؤلاء هم الأولون، وتوسُّط الواو بين الصفات بأنَّ الإيمان بالمنزلين مشتركٌ بين المؤمنين قاطبة، فلا وجه لتخصيصه بمؤمني أهل الكتاب، والإفراد بالذكر لا يدلُّ على أنَّ الإيمان بكلٍّ بطريق الاستقلال، فقد أفرد الكتب المنزلة من قبل في قوله تعالى: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ﴾ [البقرة: ١٣٦] ولم يقتض الإيمان بها على الانفراد، وبأنَّ أهل الكتاب لم يكونوا مؤمنين بجميع ما أنزل من قبل؛ لأنَّ اليهود لم يؤمنوا بالإنجيل ودينهم منسوخٌ به، وبأنَّ الصفات السابقة ثابتة لمن آمن من أهل الكتاب، فالتخصيص بمن عداهم تحكُّم، وجَعْلُ الكلام من قبيل عطف الخاص على العام لا يلائم المقام. وأجيب؛ أما أولاً: فبأنَّ المتبادر من السياق الإيمان بالاستقلال، لا سيَّما في مقام المدح، وإليه يشير ما جاء أنهم يؤتَون أجرهم مرتين، والخطاب في الآية للمسلمين بأن يقولوا دفعة، ولم يعدَّ فيها الإيمان والمؤمن فلا ترد نقضاً.

وأما ثانياً: فلأنَّ إيمان أهل الكتاب بكلٍّ وحي إنما هو بالنظر إلى جميعهم، فاليهود اشتمل إيمانهم على القرآن والتوراة، والنصارى اشتمل إيمانهم على الإنجيل أيضاً، ويكفي هذا في توجيه المرويِّ عمن شاهدوا نزول الوحي، ولا يُرغَب عنه إذا أمكن توجيهه، وكون المفهوم المتبادر ثبوت الحكم لكلٍّ واحد إن سلم لا يردُّه، ولا يرد أنَّ اليهود الذين آمنوا على عهد نبينا ﷺ لم يؤمنوا قبل ذلك بالتوراة وإلا لتنصَّروا؛ لأنَّ فيها نبوَّة عيسى كما فيها نبوة رسول الله ﷺ؛ إذ قد ورد فيها:

إنَّ الله جاء من طور سيناء وظهر بساعير وعلن بفاران. وساعير: بيت المقدس الذي ظهر فيه عيسى، وفاران: جبال مكة التي كانت مظهر المصطفى ﷺ؛ لأنا نقول: إنهم آمنوا بالتوراة وتأوَّلوا ما دلَّ منها على نبوَّة المسيح عليه السلام، فبعض أنكر نبوَّته رأساً ورموه بما رموه ـ وحاشاه ـ وهم الكثيرون، وبعضٌ كالعِنانية[1] قالوا: إنه من أولياء الله تعالى المخلصين العارفين بأحكام التوراة، وليس بنبيّ، وهؤلاء قليلون مخالفون لسائر اليهود في السبت والأعياد، ويقتصرون على أكل الطير والظباء والسمك والجراد.

وهذا الإيمان وإن لم يكن نافعاً في النجاة من النار إلا أنه يقلِّل الشرَّ بالنسبة إلى الكفر بالتوراة وإنكارها بالكلية مع الكفر بعيسى عليه السلام، وربما يُمدحون بالنظر إلى أصل الإيمان بها، وإن ذُمُّوا بحيثية أخرى، وكأنه لهذا يكتفى منهم بالجزية، ولم يكونوا طعمة للسيوف مطلقاً.

والقول بأنهم مدحوا بعد إيمانهم بالقرآن بالإيمان بالتوراة نظراً إلى أسلافهم الذين كانوا على عهد موسى عليه السلام، فإنهم مؤمنون بها إيماناً صحيحاً على وجهها، كما أنهم ذُمُّوا بما صنع آباؤهم على عهده على ما ينطق به كثيرٌ من الآيات، ليس بشيء، إذ لا معنى لإيتائهم أجرين حينئذ، والفرق بين البابين واضح. ثم النسخ الذي ادَّعاه المرجِّح خلاف ما ذكره الشهرستاني وغيره من أنَّ الإنجيل لم يبيِّن أحكاماً، ولا استبطن حلالاً وحراماً، ولكنه رموز وأمثال ومواعظ؛ والأحكام محالةٌ إلى التوراة، وقد قال المسيح: ما جئت لأُبطل التوراة، بل جئت لأكملها[2]. وهذا خلاف ما تقتضيه الظواهر. وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيقه.

و أما ثالثاً: فلأنَّ ثبوت الصفات لمن آمن من أهل الكتاب لا يضرُّنا؛ لأنها مذكورةٌ في الأول صريحاً، وفي الثاني التزاماً.

وأما رابعاً: فلأنَّا لا نسلِّم أنَّ ذلك العطف لا يلائم المقام، فنِكات عطف الخاصِّ على العام لا تخفى كثرتها على ذوي الأفهام، فَدَعْ ما مَرَّ وخذ ما حلا.

---

(١) العنانية: نسبوا إلى رجل يقال له: عنان بن داود رأس الجالوت. الملل والنحل ١/ ٢١٥، وعنه نقل المصنف كلامهم.

(٢) الملل والنحل ١/ ٢٠٩.

وعندي بعد هذا كله أنَّ الاعتراض ذَكَرٌ والجواب أنثى، لكنَّ الرواية دعت إلى ذلك، ولعلَّ أهل مكة أدرى بشِعابها، وفوق كل ذي علم عليم، على أنَّ الدراية قد تساعده ـ كما قيل ـ بناءً على أنَّ إعادة الموصول وتوصيفه بالإيمان بالمنزلين، مع اشتراكه بين جميع المؤمنين، واشتمال الإيمان بما أُنزل إليك على الإيمان بما أُنزل من قبلك، يستدعي أن يُراد به مَن لهم نوعُ اختصاص بالصلة؛ وهم مؤمنو أهل الكتاب، حيث كانوا مطالبين بالإيمان بالقرآن خصوصاً، قال تعالى: ﴿وَءَامِنُوا بِمَآ أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ﴾ [البقرة:٤١] مؤمنين بالكتب استقلالاً في الجملة، بخلاف سائر المؤمنين.

ثم المتبادر من أهل الكتاب أهل التوراة والإنجيل، وحمْلُه على أهل الإنجيل خاصة وقد آمن منهم أربعون، اثنان وثلاثون جاؤوا مع جعفر من أرض الحبشة، وثمانية من الشام، لا تساعده رواية ولا دراية كما لا يخفى.

والإنزال: الإيصال والإبلاغ، ولا يشترط أن يكون من أعلى ـ خلافاً لمن ادَّعاه ـ نحو: ﴿فَإِذَا نَزَلَ بِسَاحَتِهِمْ﴾ [الصافات:١٧٧] أي: وصل وحلّ، وإنزال الكتب الإلهية قد مرَّ في المقدِّمات ما يطلعك إلى معارجه. وذكر أنَّ معنى إنزال القرآن أنَّ جبريل سمع كلام الله تعالى كيف شاء الله تعالى فنزل به، أو أظهره في اللوح كتابةً فحفظه الملك وأدَّاه بأيِّ نوعٍ كان من الأداء.

وذهب بعض السلف إلى أنه من المتشابه الذي نجزم به من غير بحث عن كيفيته.

وقال الحكماء: إنَّ نفوس الأنبياء عليهم السلام قدسيةٌ، فتقوى على الاتصال بالملأ الأعلى، فينتقش فيها من الصور ما ينتقل إلى القوة المتخيلة والحسِّ المشترك، فيرى كالمشاهد وهو الوحي، وربما يعلو فيسمع كلاماً منظوماً، ويشبه أن نزول الكتب من هذا.

وعندي أنَّ هذا قد يكون لأرباب النفوس القدسية والأرواح الإنسية، إلا أنَّ أمر النبوة ما[1] وراء ذلك، وأين الثريا من يد المتناول.

---

(١) ليست في (م).

وفعلا الإنزالِ مبنيَّان للمفعول، وقرأهما النخعيُّ وأبو حيوة ويزيد بن قطيب مبنيين للفاعل، وقرئ شاذاً: «بما أُنزِلَّيْكَ» بتشديد اللام، ووجه ذلك أنه أسكن لام «أنزل» ثم حذف همزة «إلى» ونقل كسرتها إلى اللام، فالتقى المثلان فأدغم[(١)].

وضمير الفاعل، قيل: الله، وقيل: جبريل عليه السلام. وفي «البحر»[(٢)]: إنَّ فيه التفاتاً لتقدم «مما رزقناهم» فخرج من ضمير المتكلم إلى ضمير الغيبة، ولو جرى على الأول لجاء: بما أنزل إليك وما أنزلنا من قبلك.

وأتى سبحانه بصلة «ما» الأولى فعلاً ماضياً مع أنَّ المراد بالمنزل جميعه ـ لاقتضاء السياق والسباق له، من ترتُّب الهدى والفلاح الكاملين عليه، ولوقوعه في مقابلة ما أنزل قبل، ولاقتضاء «يؤمنون» المنبئ عن الاستمرار، والجميع لم ينزل وقت نزول[(٣)] الآية ـ لأمرين: الأول: أنه تغليب لما وجد نزوله على ما لا يوجد، فهو من قبيل إطلاق الجزء على الكل. والثاني: تشبيه جميع المنزل بشيءٍ نزل في تحقق الوقوع؛ لأنَّ بعضه نزل وبعضه سينزل قطعاً، فيصير إنزال مجموعه مشبَّهاً بإنزال ذلك الشيء الذي نزل، فتستعار صيغة الماضي من إنزاله لإنزال المجموع.

هذا ما حققه مَن يُعقد عند ذكرهم الخناصر، وفيه دغدغة كبرى. وأهون منه أنَّ التعبير بالماضي هنا للمشاكلة؛ لوقوع غير المتحقق في صحبة المتحقق، وأهون من ذلك كلِّه أنَّ المراد به حقيقة الماضي، ويدلُّ على الإيمان بالمستقبل بدلالة النص. وما قيل من أنَّ الإيمان بما سينزل ليس بواجب، إلا أنَّ حمله على الجميع أكمل، فلذا اقتصر عليه، لا وجه له؛ إذ لا شبهة في أنه يلزم المؤمن أن يؤمن بما نزل، وبأنَّ كل ما سيُنْزل حق وإن لم يجب تفصيله وتعيينه.

وقد ذكر العلماء أنَّ الإيمان إجمالاً بالكتب المنزلة مطلقاً فرض عين، وتفصيلاً بالقرآن المتعبَّد بتفاصيله فرض كفاية؛ إذ لو كان فرضَ عين أدَّى إلى الحرج

(١) البحر المحيط ١/ ٤١، والقراءة الأولى ذكرها الزمخشري في الكشاف ١/ ١٣٧.
(٢) ١/ ٤٢.
(٣) في (م): تنزل.

والمشقة، والدِّين يسرٌ لا عسر، وهذا مما لا شبهة فيه، حتى قال الدواني: يجب على الكفاية تفصيل الدلائل الأصولية، بحيث يتمكن معه من إزالة الشبه وإلزام المعاندين وإرشاد المسترشدين، وذكر الفقهاء أنه لا بدَّ أن يكون في كلِّ حدٍّ من مسافة القصر شخصٌ متَّصفٌ بهذه الصفة، ويسمَّى المنصوب للذبِّ، ويحرم على الإمام إخلاؤها من ذلك، كما يحرم إخلاؤها عن العالِم بالأحكام التي يحتاج إليها العامة، وقيل: لا بدَّ من شخص كذلك في كل إقليم، وقيل: يكفي وجوده في جميع البلاد المعمورة الإسلامية، ولعلَّ هذا التنزل لنزول الأمر، وقلة علماء الدين في الدنيا بهذا العصر:

أَمْسَتْ يَباباً و أَمْسَى أَهْلُها احْتَمَلُوا أَخْنَى عليها الذي أَخْنَى عَلَى لُبَدِ[1]

وإلى الله تعالى المشتكى وإليه الملتجى:

إلى اللهِ أَشْكُو أنَّ في القَلْبِ حَاجَةً تَمُرُّ بِها الأيّامُ وَهْيَ كَما هِيَا[2]

الآخرة: تأنيث الآخِر، اسم فاعل من أخر الثلاثي بمعنى تأخَّر، وإن لم يستعمل، كما أنَّ الآخَر ـ بفتح الخاء ـ اسم تفضيل منه، وهي صفة في الأصل كما في ﴿ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ﴾ [القصص:٨٣] و ﴿يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْآخِرَةَ﴾ [العنكبوت:٢٠]، ثم غلبت كالدنيا. والوصف الغالب قد يوصف به دون الاسم الغالب، فلا يقال: قيدٌ أدهم؛ للزوم التكرار في المفهوم، وهو وإن كان من الدُّهمة[3] إلا أنه يستعمله من لا تخطر بباله أصلاً، فافهم.

وقد تضاف الدار لها؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَدَارُ ٱلْآخِرَةِ﴾ [يوسف:١٠٩] أي: دار الحياة الآخرة، وقد يقابل بالأولى؛ كقوله سبحانه وتعالى: ﴿لَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلْأُولَىٰ وَٱلْآخِرَةِ﴾ [القصص:٧٠].

---

(١) البيت للنابغة، وهو في ديوانه ص٣١، والخزانة ٤/ ٥، وفيه: لُبَد: آخر نسور لقمان بن عاد، وهو منصرف لأنه ليس بمعدول. وأخنى عليه الدهر: أتى عليه وأهلكه. اهـ. ويباباً: أي خراباً. اللسان (يبب).

(٢) البيت لعبد الله بن ورقاء الشيباني كما في يتيمة الدهر ١/ ١٢٣-١٢٤.

(٣) الدهمة: السواد. القاموس (دهم).

والمعنى هنا: الدار الآخرة أو النشأة الآخرة. والجمهور على تسكين لام التعريف وإقرار الهمزة التي تكون بعدها للقطع، وورش يحذف وينقل الحركة إلى اللام[١].

والإيقان: التحقُّق للشيء؛ لسكونه ووضوحه، يقال: يقنَ الماءُ: إذا سكن وظهر ما تحته، وهو واليقين بمعنًى، خلافاً لمن وهم فيه.

قال الجوهري: اليقين: العلم وزوال الشك، يقال منه: يَقِنْتُ ـ بالكسر ـ يَقْناً، وأيقنت واستيقنت كلها بمعنى[٢].

وذهب الواحدي وجماعة إلى أنه ما يكون عن نظر واستدلال، فلا يوصف به البديهي، ولا علم الله تعالى[٣].

وذهب الإمام النسفي وبعض الأئمة إلى أنه العلم الذي لا يحتمل النقيض[٤]، وعدمُ وصف الحق سبحانه وتعالى به؛ لعدم التوقيف.

وذهب آخرون إلى أنه العلم بالشيء بعد أن كان صاحبه شاكًّا فيه، سواء كان ضرورياً أو استدلاليًّا.

وذكر الراغب: أنَّ اليقين من صفة العلم فوق المعرفة والدراية وأخواتها، يقال: علمُ يَقين، ولا يقال: مَعرفةُ يَقينٍ، وهو سكون الفهم[٥] مع ثبات الحكم.

وفي «الإحياء»[٦] ـ والقلب إليه يميل ـ أنَّ اليقين مشتركٌ بين معنيين؛ الأول: عدم الشك، فيطلق على كل ما لا شك فيه، سواء حصل بنظرٍ أو حسٍّ أو غريزةِ عقلٍ أو بتواتر أو دليل، وهذا لا يتفاوت. الثاني: وهو ما صرَّح به الفقهاء

---

(١) التيسير ص٣٥، والنشر ١/ ٤٠٨و ٢/ ٢٠٧.
(٢) الصحاح «يقن».
(٣) الوسيط في تفسير الكتاب المجيد ١/ ٨٢.
(٤) حاشية الشهاب ١/ ٢٣٩، والعبارة في تفسير النسفي ١/ ١٤: الإيقان: إتقان العلم بانتفاء الشك والشبهة عنه.
(٥) في الأصل و (م): سكون النفس، والمثبت من مفردات الراغب (يقن).
(٦) ١/ ٧٢-٧٣.

والصوفيّة وكثير من العلماء، وهو ما لا ينظر فيه إلى التجويز والشك، بل إلى غلبته على القلب حتى يقال: فلان ضعيف اليقين بالموت، وقويُّ اليقين بإثبات الرزق، فكل ما غلب على القلب واستولى عليه فهو يقين، وتفاوتُ هذا ظاهر.

وقرأ الجمهور: ﴿يُوقِنُونَ﴾ بواوٍ ساكنة بعد الياء، وهي مبدلة منها؛ لأنه من أيقن، وقرأ النميري بهمزة ساكنة بدل الواو[1]، وشاع عندهم أنَّ الواو إذا ضُمَّت ضمة غير عارضة ـ كما فصّل في العربية ـ يجوز إبدالها همزة، كما قيل في وجوه جمع وجه: أُجُوه، فلعل الإبدال هنا لمجاورتها للمضموم فأعطيت حكمه، وقد يؤخذ الجارُ بظلم الجار.

وغايرَ سبحانه بين الإيمان بالمنزَل والإيمان بالآخرة، فلم يقل: وبالآخرة هم يؤمنون؛ دفعاً لكلفة التكرار، أو لكثرة غرائب متعلِّقات الآخرة وما أعدَّ فيها من الثواب والعقاب، وتفصيل أنواع التنعيم والتعذيب، ونشأة أصحابهما على خلاف النشأة الدنيوية مع إثبات المعاد الجسماني كيفما كان، إلى غير ذلك مما هو أغربُ من الإيمان بالكتاب المنزل، حتى أنكره كثيرٌ من الناس، وخلا عن تفاصيله ـ على ما عندنا ـ التوراة والإنجيل، فليس في الأول ـ على ما في «شرح االطوالع»[2] ـ ذكر المعاد الجسماني، وإنما ذكر في كتب حزقيل وشعياء، والمذكور في الإنجيل إنما هو المعاد الروحاني، فناسب أن يقرن هذا الأمر المهم الغريب الذي حارت عقول الكثيرين في إثباته، وتهافتوا على إنكاره تهافت الفراش على النار بالإيقان وهو هو؛ إظهاراً لكمال المدح، وإبداءً لغاية الثناء.

وتقديم المجرور للإشارة إلى أنَّ إيقانهم مقصور على حقيقة الآخرة لا يتعدَّاها إلى خلاف حقيقتها مما يزعمه اليهود مثلاً حيث قالوا: ﴿لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا﴾ [البقرة: ١١١] و ﴿لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ [البقرة: ٨٠] وزعموا أنهم يتلذَّذون بالنسيم والأرواح، إذ ليس ذلك من الآخرة في شيء. وفي بناء

---

(١) قراءة أبي حية النميري في القراءات الشاذة ص٢.

(٢) لعله: لشمس الدين أبي الثناء محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني المتوفى سنة (٧٤٩هـ)، واسمه: مطالع الأنظار. كشف الظنون /١١١٦. وسيصرِّح المصنِّف بنقله عنه في الآية (٢) من سورة الفتح.

يوقنون على «هم» إشارة إلى أنَّ اعتقاد مقابليهم في الآخرة جهلٌ محض، وتخييل فارغ، وليسوا من اليقين في ظلٍّ ولا فيء.

﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْۖ﴾ الظاهر أنه جملة مرفوعة المحلِّ على الخبرية، فإن جُعل الموصول الأول مفصولاً على أكثر التقادير في الثاني، ويتبعه فصله بحسب الظاهر؛ إذ لا يُقطع المعطوف عليه دون المعطوف، فالخبرية له، وإن جُعل موصولاً وأُريد بالثاني طائفة مما تقدَّمه وجعل هو مفصولاً، كان الإخبار عنه. وذكرُ الخاصِّ بعد العام كما يجوز أن يكون بطريق التشريك بينهما في الحكم السابق - أعني: هدًى للمتقين - يجوز أن يكون بطريق إفراده بالحكم عن العام، وحينئذٍ تكون الجملة المركَّبة من الموصول الثاني وجملة الخبر معطوفة على جملة «هدى للمتقين» الموصوفين بالذين يؤمنون بالغيب.

والجملة الأولى وإن كانت مسوقة لمدح الكتاب والثانية لمدح الموصوفين بالإيمان بجميع الكتب، إلا أنَّ مدحهم ليس إلا باعتبار إيمانهم بذلك الكتاب، فهما متناسبتان باعتبار إفادة مدحه، وفائدة جعل المدح مقصوداً بالذات ترغيبُ أمثالهم، والتعريضُ - على ما قيل - بمن ليس على صفتهم، والتخصيص المستفاد من المعطوف بالقياس إلى من لم يتصف بأوصافهم، فلا ينافي ما استفيد من المعطوف عليه من ثبوت الهدى للمتقين مطلقاً. نعم ليس هذا الوجه في البلاغة بمرتبة فصل الموصول الأول فهو أولى، وعليه تكون الجملة مشيرة إلى جواب سؤال: إما عن الحكم، أي: إنَّ المتقين هل يستحقون ما أثبت لهم من الاختصاص بالهدى؟ أو عن السبب، كأنه قيل: ما سبب اختصاصهم؟ أو عن مجموع الأمرين، أي: هل هم أحقاء بذلك، وما السبب فيه حتى يكونوا كذلك؟

فأجيب: بأنَّ هؤلاء لأجل اتصافهم بالصفات المذكورة متمكِّنون على الهدى الكامل الذي منحهم إياه ربهم تعالى بكتابه، ومعلومٌ أنَّ العلة مختصَّةٌ بهم، فيكونون مستحقِّين للاختصاص، فالجواب مشتمل على الحكم المطلوب مع تلخيص موجبه، وضمُّ نتيجة الهدى تقويةٌ للمبالغة التي تضمَّنها تنكير «هدى» أو تحقيقاً للحكم بالبرهان الآتي أيضاً، ولذا استغني عن تأكيد النسبة، أو الجملةُ الاسمية مؤكِّدة.

وقد يقال: إنه بيَّن الجواب مرتَّباً عليه مسببيه أعني: الهدى والفلاح؛ لأنَّ ذلك أوصل إلى معرفة السبب ولا حاجة حينئذٍ إلى التأكيد، والأمر على التقدير الثالث ظاهرٌ، وجعلُ الجملة مشيرة إلى الجواب على احتمال وصل الأول وفصل الثاني مما لا يخفى انفصاله عن ساحة القبول، وإذا وصل الأول وعطف الثاني تكون هذه الجملة مستأنفة استئنافاً نحويًّا، والفصل لكمال الاتصال، إذ هي كالنتيجة للصفات السابقة، أو بيانيًّا والفصل لكونها كالمتصلة، فكأنَّ سائلاً يقول: ما للموصوفين بهذه الصفات اختصُّوا بالهدى؟ فأجيب بأنَّ سبب اختصاصهم أنه سبحانه قدَّر في الأزل سعادتهم وهدايتهم فجبِلَّتُهم مطبوعة على الهداية، والسعيد سعيدٌ في بطن أمِّه، لا سيَّما إذا انضمَّ إليه الفلاح الأخرويُّ الذي هو أعظم المطالب.

أو يقال: إنَّ الجواب بشرح ما انطوى عليه رسمهم[1] من نعوت الكمال وبيان ما تستدعيه من النتيجة، أي: الذين هذه شؤونهم أحقَّاءُ بما هو أعظم من ذلك.

وهذا المسلك يسلك تارة بإعادة من استؤنف عنه الحديث؛ ك: أحسنت إلى زيد، زيدٌ حقيقٌ بالإحسان، وأخرى بإعادة صفته؛ ك: أحسنت إلى زيد، صديقُك القديم أهلٌ لذلك، وهذا أبلغ لما فيه من بيان الموجب للحكم. وإيرادُ اسم الإشارة هنا بمنزلة إعادة الموصوف بصفاته المذكورة مع ما فيه من الإشعار بكمال تميُّزه بها، وانتظامه لذاك في سلك الأمور المشاهدة، مع الإيماء إلى بُعد منزلته وعلوِّ درجته.

هذا وجَعْلُ «أولئك» وحده خبراً، و«على هدى» حالٌ، بعيد؛ كجعله بدلاً من «الذين» والظرف خبراً.

وإنما كتبوا واواً في «أولئك» للفرق بينه وبين «إليك» الجارِّ والمجرور كما قيل، وقيل: إنه لما كان مشاراً به لجمع المذكر وكان مبنيًّا ومبايناً للشائع من صيغ الجموع، جُبر في الجملة بكتابة حرف يكون في الجمع في بعض الآنات. ومن المشهور: «ردوا السائل ولو بظِلْفٍ محرَّق»[2].

---

(١) في (م): اسمهم إجمالاً.

(٢) أخرجه أحمد (١٦٦٤٨)، والنسائي في المجتبى ٥/ ٨١، وابن خزيمة (٢٤٧٢)، والطبراني في الكبير ٢٤/ (٢٢١) من طريق ابن بجيد عن جدته. وابن بجيد هو كما ذكر ابن خزيمة: عبد الرحمن بن بجيد، ووقع عند أحمد: ابن نجاد، وهو وهم من بعض الرواة. قوله: =

وفي قوله سبحانه: «على هدى»، استعارة تمثيلية تبعيَّة حيث شبِّهت حال أولئك ـ وهو تمكُّنهم من الهدى واستقرارهم عليه وتمسُّكهم به ـ بحال من اعتلى الشيء وركِبَه، ثم استعير للحال التي هي المشبَّه المتروك كلمة الاستعلاء المستعملة في المشبه به، وإلى ذلك ذهب السعد، وأنكر السّيد اجتماع التمثيلية والتبعية؛ لأنَّ كونها تبعية يقتضي كون كل من الطرفين معنى مفرداً؛ لأنَّ المعاني الحرفية مفردة، وكونها تمثيلية يستدعي انتزاعهما من أمور متعددة وهو يستلزم تركُّبه[1].

وأبدى قُدِّس سرُّه في الآية ثلاثة أوجه؛ الأول: أنها استعارةٌ تبعيَّةٌ مفردةٌ بأن شبّه تمسُّك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه في التمكن والاستقرار، فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء.

الثاني: أن يشبه هيئة منتزعة من المتقي والهدى وتمسُّكِه به بالهيئة المنتزعة من الراكب والمركوب واعتلائه عليه، فيكون هناك استعارة تمثيلية تَرَكَّبَ كلٌّ من طرفيها، لكن لم يصرح من الألفاظ التي بإزاء المشبَّه به إلا بكلمة «على»؛ فإنَّ مدلولها هو العمدة في تلك الهيئة، وماعداه تابعٌ له ملاحظٌ في ضمن ألفاظ منويَّة وإن لم تُقدَّر في نظم الكلام، فليس في «على» استعارةٌ أصلاً، بل هي على حالها قبل الاستعارة، كما إذا صرِّح بتلك الألفاظ كلها.

الثالث: أن يشبَّه الهدى بالمركوب على طريق الاستعارة بالكناية، وتجعل كلمة «على» قرينة لها على عكس الوجه الأول[2].

وهذا الخلاف بين الشيخين في هذه المسألة مما سارت به الركبان، وعقدت له المجالس، وصنفت فيه الرسائل، وأول ما وقع بينهما في مجلس تيمور، وكان الحَكَم نعمان الخوارزميُّ المعتزليُّ، فَحَكَم ـ والظاهر أنه لأمر ما ـ للسيد السند، والعلماء إلى اليوم فريقان في ذلك، ولا يزالون مختلفين فيه، إلا أنَّ الأكثر مع السعد.

= ظِلف محرَّق، الظلف للبقر والغنم كالحافر للفرس والخف للبعير. النهاية (ظلف). والمقصود من الحديث المبالغة وإلا فالظلف المحترق لا ينتفع به عادة. قاله السندي كما في حاشية مسند أحمد.

(١) حاشية الجرجاني على الكشاف ١/ ١٤٣.

(٢) المصدر السابق.

وأجابوا عن شبهة السيد بأنَّ انتزاع شيءٍ من أمور متعدِّدة يكون على وجوهٍ شتى؛ فقد يكون من مجموع تلك الأمور؛ كالوحدة الاعتبارية، وقد يكون من أمرٍ بالقياس إلى آخر؛ كالإضافات، وقد يكون بعضه من أمر وبعضه من آخر، وعلى الأولين لا يقتضي تركيبه بل تعدُّد مأخذه، فيجوز حينئذٍ أن يكون المدلول الحرفي لكونه أمراً إضافياً كالاستعلاء حالةً منتزعة من أمور متعددة، فلجريانها في الحرف تكون تبعيَّة، ولكون كلٍّ من الطرفين حالة إضافية منتزعة من أمور متعددة تمثيلية، ولعلَّ اختيار القوم في تعريف التمثيلية: لفظ الانتزاع دون التركيب، يرشد المنصف إلى عدم اشتراط التركيب في طرفيه، وإلا لكان الأظهر لفظ التركيب، وقد أشبعنا القول في ذلك، وذكرنا ما له وما عليه في كتابنا: «الأجوبة العراقية عن الأسئلة الإيرانية». وفي هذا القدر هنا كفاية.

وفي تنكير «هدى» إشارةٌ إلى عظمته، فلا يَعرف حقيقته ومقداره إلا اللطيف الخبير، وإنما ذكر الربُّ مع أنَّ الهدى لا يكون إلا منه سبحانه، تأكيداً لذلك بإسناده إليه جلَّ شأنه، وفيه مناسبةٌ واضحةٌ؛ إذ حيث كان ربهم، ناسب أن يهيِّئَ لهم أسباب السعادتين، ويمنَّ عليهم بمصلحة الدارين، وقد تكون ثَمَّ صفة محذوفة أي: على هدى أيِّ هدى، وحَذْفُ الصفة لفهم المعنى جائز.

وقيل: يحتمل أن يكون التنوين للإفراد، أي: على هدًى واحد؛ إذ لا هدًى إلا هدًى ما أُنزل إليه ﷺ؛ لنسخه ما قبله.

و«من» لابتداء الغاية، أو للتبعيض على حذف مضاف، أي: من هدى ربهم، ومعنى كون ذلك منه سبحانه أنه هو الموفِّق لهم، والمفيض عليهم من بحار لطفه وكرمه، وإن توسَّطت هناك أسباب عادية ووسائطُ صوريةٌ، على أنَّ تلك الوسائط قد ترتفع من البين فيتبلَّج صبح العيان لذي عينين.

وقد قرأ ابن هرمز: «من ربِّهُم» بضم الهاء[1]، وكذلك سائر هاءات جمع المذكر والمؤنث على الأصل من غير أن يُراعي فيها سَبْقَ كسرٍ أو ياء.

وأدغم النون في الراء بلا غنة الجمهور، وعليه العمل، وذهب كثيرٌ من أهل

---

(١) البحر المحيط ١/ ٤٣.

الأداء إلى الإدغام مع الغنَّة، ورووه عن نافع وابن كثير وأبي عمرو وابن عامر وعاصم وأبي جعفر ويعقوب، وأظهر النون أبو عون عن قالون، وأبو حاتم عن يعقوب، وهذه الأوجه جارية أيضاً في النون والتنوين إذا لاقت لاماً[(1)].

﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٥﴾ الفلاح: الفوز والظفر بإدراك البغية، وأصله الشق والقطع، ويشاركه في معنى الشق مشاركة في الفاء والعين نحو: فَلَى وفلق وفلذ[(2)].

وفي تكرار اسم الإشارة إشارة إلى أنَّ هؤلاء المتصفين بتلك الصفات يستحقُّون بذلك الاستقلالَ بالتمكن في الهدى والاستبداد بالفلاح، والاختصاص بكلٍّ منهما، ولولاه لربما فهم اختصاصهم بالمجموع، فيوهم تحقُّق كلٍّ واحد منهما بالانفراد فيمن عداهم، وإنما دخل العاطف بين الجملتين لكونهما واقعتين بين كمال الاتصال والانفصال؛ لأنَّهما وإن تناسبا، مختلفان مفهوماً ووجوداً، فإن الهدى في الدنيا والفلاح في الآخرة، وإثبات كلٍّ منهما مقصودٌ في نفسه، وبهذا فارقا قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ [الأعراف:١٧٩] فالثانية فيه مؤكِّدة للأولى؛ إذ لا معنى للتشبيه بالأنعام إلا المبالغة في الغفلة، فلا مجال للعطف بينهما. و «هم» يحتمل أن يكون فصلاً أو بدلاً، فيكون «المفلحون» خبراً عن «أولئك»، أو مبتدأ و«المفلحون» خبره، والجملة خبر «أولئك»، وهذه الجملة لا تخلو عن إفادة الحصر كما لا يخفى.

وقد ذكر غير واحد أنَّ اللام في «المفلحون» حرف تعريف بناء على أنَّ المراد الثبات على الفلاح، فهو حينئذٍ مما غلبت عليه الاسميَّة، أو ألحق بالصفة المشبَّهة، فهي: إما للعهد الخارجي للدلالة على أنَّ المتقين هم الذين بلغك أنهم مفلحون في العقبى، وضمير الفصل إما للقصر أو لمجرد تأكيد النسبة، ولا استبعاد في جريان

---

(١) النشر في القراءات العشر ٢/ ٢٣-٢٤، وحاشية الشهاب ١/ ٢٥٠، وعنه نقل المصنف. وقال أبو عمرو الداني في التيسير ص٤٥: اجتمعوا على إدغام النون الساكنة والتنوين في الراء واللام بغير غنة.

(٢) فلذ بالذال المعجمة بمعنى قطع. وفَلَى من فَلَيْتُ الشَّعرَ: إذا فتحته لتنظر ما تحته من الهوام، أو من فَلَوْتُه بالسيف: إذا ضربته ـ وفي الضرب معنى الشق هنا ـ أو من فَلَوْتُه عن أمه: إذا فطمته. حاشية الشهاب ١/ ٢٥٢.

القصر قلباً أو تعييناً، بل إفراداً أيضاً. أو للجنس، فتشير إلى ما يعرفه كل أحد من هذا المفهوم، فإن أُريد القصر كان الفصل لتأكيد النسبة ولتأكيد الاختصاص أيضاً، وإن أريد الاتحاد كان لمجرد تأكيد النسبة.

وتشبَّث المعتزلة والخوارج بهذه الآية لخلود تارك الواجب في العذاب؛ لأنَّ قصر جنس الفلاح على الموصوفين يقتضي انتفاء الفلاح عن تارك الصلاة والزكاة، فيكون مخلَّداً في العذاب، وهذا أوهن من بيت العنكبوت، فلا يصلح للاستدلال؛ لأنَّ الفلاح عدم الدخول، أو لأنَّ انتفاء كمال الفلاح كما يقتضيه السياق والسباق لا يقتضي انتفاءه مطلقاً، ولا حاجة إلى حمل المتقين على المجتنبين للشرك ليدخل العاصي فيهم؛ لأنَّ الإشارة ليست إليهم فقط، فلا يجدي نفعاً، ككون الصفة مادحة كما لا يخفى. وهاهنا سرٌّ دقيق وهو أنه سبحانه وتعالى حكى في مفتتح كتابه الكريم مَدْحَ العبدِ لباريه بسبب إحسانه إليه وترقَّى فيه، ثم مَدَح الباري هنا عبده بسبب هدايته له وترقَّى فيه على أسلوب واحد، فسبحانه من إله ماجد، كم أسدى جميلاً، وأعطى جزيلاً، وشُكر قليلاً، فله الفضل بلا عدّ، وله الحمد بلا حدّ.

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝٦﴾ كلامٌ مستأنفٌ يتميَّز به حالُ الكفرة الغواة المردة العتاة، سيق إثرَ بيانِ بديعِ أحوالِ أضدادهم المتَّصفين بنعوت الكمال، الفائزين بمطالبهم في الحال والمآل، ولم يُعطَف على سابقه عطفَ القصة على القصة؛ لأنَّ المقصود من ذلك بيانُ اتصاف الكتاب بغاية الكمال في الهداية، تقريراً لكونه يقيناً لا مجال للشك فيه، ومن هذا بيان اتصاف الكفار بالإصرار على الكفر والضلال بحيث لا يجدي فيهم الإنذار. والقول إنهما مسوقان لبيان حال الكتاب، وأنه هدًى لقوم وليس هدًى لآخرين، لا يجدي نفعاً؛ لأنَّ عدم كونه هدًى لهم مفهومٌ تبعاً لا مقصودٌ أصالة، على أنَّ الانتفاع به صفةُ كمال له، يؤيد ما سبق من تفخيم شأنه وإعلاء مكانه، بخلاف عدم الانتفاع.

وقيل: إنَّ ترك العطف لكونه استئنافاً آخر، كأنه قيل ثانياً: ما بال غيرهم لم يهتدوا به؟ فأجيب: بأنهم لإعراضهم وزوال استعدادهم لم ينجع فيهم دعوة الكتاب إلى الإيمان. وليس بشيء؛ لأنه بعد ما تقرَّر أن تلك الأوصاف المختصة هي المقتضية، لم يبق لهذا السؤال وجه. وأغرب من هذا تخيُّل أنَّ التركَ لغاية الاتصال

زعماً أنَّ شرح تمرُّد الكفار يؤكِّد كون الكتاب كاملاً في الهداية، نعم يمكن على بُعْدٍ أن يوجَّه السؤال بأن يقال: لو كان الكتاب كاملاً لكان هدًى للكفار أيضاً، فيجاب: بأنَّ عدم هدايته إياهم لتمرُّدهم وتعنُّتهم، لا لقصورٍ في الكتاب:

والنَّجمُ تَستَصغرُ الأبصارُ رُؤيَته والذَّنبُ للطَّرْفِ لا للنَّجمِ في الصِّغَرِ[1]

والعطف في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ۝١٣ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الانفطار:١٣-١٤] لاتِّحاد الجامع؛ إذ الجملة الأولى مسوقةٌ لبيان ثواب الأخيار، والثانية لذكر جزاء الأشرار، مع ما فيهما من الترصيع والتقابل، وقد عُدَّ التضادُّ وشِبهُهُ جامعاً يقتضي العطف؛ لأنَّ الوهم يُنزل المتضادَّين منزلة المتضايفين، فيجتهد في الجمع بينهما في الذهن، حتى قالوا: إنَّ الضدَّ أقرب خطوراً[2] بالبال مع الضدِّ من الأمثال.

وصُدِّرت الجملة بـ «إن» اعتناءً بمضمونها، وقد تُصدَّر بها الأجوبة؛ لأنَّ السائل لكونه متردِّداً يناسبه التأكيد، وتعريف الموصول إما للعهد[3] والمراد مَن شافههم صلى الله عليه وآله وسلم بالإنذار في عهده وهم مصرُّون على كفرهم، أو للجنس كما في قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ﴾ [البقرة:١٧١] وكقول الشاعر:

وَيَسْعَى إذا أَبْني لِيَهْدِمَ صَالِحِي وَلَيْسَ الذي يَبْنِي كَمَنْ شَأْنُهُ الهَدْمُ[4]

فهو حينئذٍ عامٌّ خصَّه العقل بغير المصرِّين، والإخبار بما ذكر قرينة عليه، أو المخصِّص عودُ ضميرٍ خاصٍّ عليه من الخبر لا الخبر نفسه، وقد ذكر الأصوليون ثلاثة أقوال فيما إذا عاد ضميرٌ خاصٌّ على العام، فقيل: يخصصه، وقيل: لا، وقيل بالوقف، ومثلوه بقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة:٢٢٨] فإنَّ الضمير في «بعولتهن» للرجعيات فقط. وما ذكره بعض أجلَّة المفسِّرين أن المخصِّص هنا الخبر، أُورد عليه أنَّ تعيُّن المخبَر عنه بمفهوم الخبر

(١) البيت لأبي العلاء المعري، وهو في شروح سقط الزند ١/ ١٦٢.
(٢) الأصل: حضوراً، والمثبت موافق لما في حاشية الشهاب ١/ ٢٦٠، والكلام منه.
(٣) في هامش الأصل: وهو الأولى رواية ودراية.
(٤) البيت لمعن بن أوس المزني، وهو في ديوانه ص٤٢، ومعاهد التنصيص ٤/ ٢٢.

ينافي ما تقرَّر من أنَّ المخبَر عنه لا بدَّ أن يكون متعيِّناً عند المخاطَب قبل ورود الخبر، فلو توقَّف تعيُّن المخبر عنه على الخبر لزم الدور.

والكُفْر ـ بالضم ـ مقابل الإيمان، وأصله المأخوذ منه الكَفْر ـ بالفتح ـ مصدرٌ بمعنى الستر، يقال: كَفَر يَكْفُر من باب قتل، وما في «الصحاح» من أنه من باب ضرب، فالظاهر أنه غير صحيح، وإن لم ينبِّه عليه في «القاموس»[1]. وشاع استعماله في ستر النعمة خاصة وفي مقابل الإيمان؛ لأنَّ فيه سَتْرَ الحقِّ ونِعَمِ الفيض المطلق.

وقد صعب على المتكلِّمين تعريف الكفر الشرعي الغير التبعي، واختلفوا في تعريفه على حسب اختلافهم في تعريف الإيمان، إلا أنَّ الذي عَوَّل عليه الشافعية رحمهم الله تعالى: أنه إنكارُ ما عُلِمَ مجيء الرسول صلى الله عليه وآله وسلم به مما اشتهر حتى عرفه الخواصُّ والعوام، فلا يكفَّر جاحد المجمَع عليه على الإطلاق، بل من جحد مُجمَعاً عليه فيه نصٌّ، وهو من الأمور الظاهرة التي يشترك في معرفتها سائر الناس؛ كالصلاة وتحريم الخمر [ونحوهما، فهو كافر][2]. ومن جحد مُجمَعاً عليه لا يعرفه إلا الخواصُّ؛ كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب، فليس بكافر، ومن جحد مُجمَعاً عليه ظاهراً لا نصَّ فيه، ففي الحكم بتكفيره خلاف.

وأما ساداتنا الحنفية ﵃ فلم يشترطوا في الإكفار سوى القطع بثبوت ذلك الأمر الذي تعلَّق به الإنكار، لا بلوغ العلم به حدَّ الضرورة، وهذا أمرٌ عظيمٌ، وكأنه لذلك قال ابن الهمام: يجب حمله على ما إذا علم المنكِر ثبوتَه قطعاً؛ لأنَّ مناط التكفير التكذيب أو الاستخفاف[3]. ولا يرد على أخذ الإنكار في التعريف أنَّ

---

(١) كذا نقل المصنف عن الشهاب في حاشيته ١/ ٢٦٤، ومثله نقل صاحب التاج (كفر) عن شيخه. وما ذكره الجوهري أقره الرازي في مختار الصحاح وكذلك صاحب اللسان (كفر)، وقال الزبيدي: قلت: لا غلط، والصواب ما ذهب إليه الجوهري والأئمة، وتبعهم المصنف (يعني صاحب القاموس) وهو الحق، فالكَفْر الذي بمعنى الستر بالاتفاق من باب (ضرب)، وهو غير الكفر الذي هو ضد الإيمان، فإنه من باب (نصر)، والجوهري إنما قال في الكَفْر الذي بمعنى الستر، فظن شيخنا أنهما واحد، حيث إن أحدهما مأخوذ من الآخر.

(٢) ما بين حاصرتين زيادة من كتاب المسامرة شرح المسايرة ص٣٠٠، وحاشية الشهاب ١/ ٢٦٤، والكلام فيهما.

(٣) المسامرة شرح المسايرة ص٢٩٩، ونقله المصنف عن حاشية الشهاب ١/ ٢٦٤.

أهل الشرع حكموا على بعض الأفعال والأقوال بأنها كفر، وليست إنكاراً من فاعلها ظاهراً؛ لأنهم صرَّحوا بأنها ليست كفراً، وإنما هي دالَّةٌ عليه، فأُقيم الدالُّ مُقام مدلوله؛ حماية لحرم[1] الدين، وصيانة لشريعة سيد المرسلين صلى الله عليه وآله وسلم، وليست بعض المنهيات التي تقتضيها الشهوة النفسانية كذلك، فلا يبطل الطرد بغير الكفر من الفسق[2] فَلبسُ شعار الكفار مثلاً ليس في الحقيقة كفراً، كما قاله مولانا الإمام الرازي[3] وغيره، إلا أنهم كفَّروا به لكونه علامة ظاهرة على أمر باطن وهو التكذيب؛ لأنَّ الظاهر أنَّ من يصدِّق الرسول ﷺ لا يأتي به، فحيث أتى به دلَّ على عدم التصديق، وهذا إذا لم تقم قرينةٌ على ما ينافي تلك الدلالة، ولهذا قال بعض المحققين: إنَّ لبس شعار الكفار[4] سخرية بهم وهزلاً ليس بكفر. وقال مولانا الشهاب: وليس ببعيد إذا قامت القرينة[5]. وأنا أقول: إذا قامت القرينة على غرض آخر غير السخرية والهزل لا كفر به أيضاً، كما يظنُّه بعض من ادَّعى العلم اليوم، وليس منه في قبيل ولا دبير[6]، ولا في العير ولا النفير.

ثم الإنكار هنا بمعنى الجحود، ولا يرد أنَّ من تشكَّك أو كان خالياً عن التصديق والتكذيب ليس بمصدِّق ولا جاحد، وأنه قولٌ بالمنزلة بين المنزلتين، وهو باطل عند أهل السنة؛ لأنه يجوز أن يكون كفرُ الشاكِّ والخالي؛ لأنَّ تركهما الإقرار مع السعة والأعمال بالكلية، دليل كما قاله السيالكوتي على التكذيب، كما أنَّ التلفُّظ بكلمة الشهادة دليلٌ على التصديق.

وقيل: هو هنا من أنكرت الشيء: جهلته، فلا ورود أيضاً. وفيه: أنَّ الإنكار

---

(١) في (م): لحريم.

(٢) في هامش الأصل: ولا يحتاج إلى أن يقال: يجوز جعل الشارع بعض المنهيات علامة للتكذيب، فيحكم بكفر مرتكبه. اهـ. وينظر حاشية الشهاب ١/ ٢٦٥.

(٣) التفسير الكبير ٢/ ٣٨.

(٤) في (م): الكفرة.

(٥) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ١/ ٢٦٥.

(٦) القبيل: ما أقبلت به المرأة من غزلها حين تفتله، والدبير: ما أدبرت به، وفي المثل: ما يعرف قبيلاً من دبير، أي: ما يعرف الإقبال من الإدبار. ينظر أدب الكاتب ص٤٧، وجمهرة الأمثال ٥/ ٢٨٦.

بمعنى الجهل يقابل المعرفة، فيلزم أن يكون العارف الغير المصدِّق كأحبار اليهود واسطة، فالمحذور باقٍ بحاله.

وعرَّف في «المواقف»[1] الكفر بأنه: عدم تصديق الرسول ﷺفي بعض ما علم مجيئه به بالضرورة. ولعلَّه أيضاً يقول بإقامة بعض الأفعال و الأقوال مقام عدم التصديق.

واعتُرض على أخذ الضرورة بأنَّ ما ثبت بالإجماع قد يخرج من الضروريات، وكذا براءة عائشة رضي الله عنها ثبتت بالقرآن، وأدلَّته اللفظية غير موجبة للعلم، فنخرج عن الضروريات أيضاً.

وأجيب بأنَّ خروج ما ثبت بالإجماع عن الضروريات ممنوع، والدلالة اللفظية تفيد العلم بانضمام القرائن، وهي موجودة في براءة عائشة رضي الله عنها.

وقد عدَّ أصحابنا رضي الله عنهم في باب الإكفار أشياء كثيرة، لا أراها توجب إكفاراً، والإخراجُ عن الملّة أمرٌ لا يشبهه شيء، فينبغي الاتِّئاد في هذا الباب مهما أمكن، وقول ابن الهمام أرفق بالناس، وفي «أبكار الأفكار» في هذا البحث ما يقضي منه العجب، ولا أرغب في طُولٍ بلا طَوْل، وفضول بلا فضل.

واستدلَّ المعتزلة بهذه الآية ونحوها على حدوث كلامه سبحانه وتعالى؛ لاستدعاء صدق الإخبار بمثل هذا الماضي سابقةَ المخبَر عنه، أعني: النسبة بالزمان، وكل مسوق بالزمان حادث.

وأجيب بأنَّ سَبْقَ المخبَر عنه يقتضي تعلُّق كلامه الأزلي بالمخبر عنه، فاللازم سَبْقُ المخبر عنه على التعلُّق وحدوثِه، وهو لا يستلزم حدوث الكلام، كما في علمه تعالى بوقوع الأشياء، فإنَّ له تعلُّقاً حادثاً، مع عدم حدوثه. أو يقال: إنَّ ذاته تعالى وصفاته لما لم تكن زمانية يستوي إليها جميع الأزمنة استواء جميع الأمكنة، فالأنواع كلٌّ منها حاضرٌ عنده في مرتبته، واختلاف التعبيرات بالنظر إلى المخاطب الزماني رعاية للحكمة في باب التفهيم، وقيل غير ذلك مما يطول ذكره، وقد ذكرنا في الفائدة الرابعة ما يفيدك ذكره هنا فتذكَّر.

---

(١) ص٣٨٨.

و«سواء»: اسم مصدر بمعنى الاستواء، وهو لا يثنَّى ولا يجمع، وقد استغنوا عن تثنيته بتثنية «سيّ»[1] إلا شذوذاً، وكأنه في الأصل مصدر كما قاله الرضي. ورُفع على أنه خبر «إنَّ» وما بعده مرتفعٌ به على الفاعلية، كأنه قيل: إنَّ الذين كفروا مستوٍ عليهم إنذارُك وعدمه، أو خبرُ مبتدأ محذوفٍ تقديره: الأمران سواء، ثم بيَّن الأمرين بقوله سبحانه: ﴿ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾، أو خبرٌ لما بعده، أي: إنذارك وعدمه سيَّان، وهو المشهور على ألسنة الطلبة في مثله، و أُورد عليه أمور:

الأول: أنَّ الفعل لا يُسند إليه. الثاني: أنه مبطلٌ لصدارة الاستفهام. الثالث: أنَّ الهمزة و «أم» موضوعان لأحد الأمرين، وكلُّ ما يدلُّ على الاستواء لا يسند إلا إلى متعدِّد، فلذا يقال: استوى وجوده وعدمه، ولا يقال: أو عدمه. الرابع: أنه على تقدير كونه خبراً يلزم أن لا يصح تقديمه؛ لالتباس المبتدأ بالفاعل.

ويجاب، أمَّا عن الأول: فبأنه من جنس الكلام المهجورِ فيه جانبُ اللفظ إلى جانب المعنى، والعرب تميل في مواضع من كلامهم مع المعاني ميلاً بيِّناً، ومن ذلك: لا تأكل السمكَ وتشربَ اللبنَ، أي: لا يكن منك أكلُ السمك وشربُ اللبن، ولو أُجري على ظاهره لزم عطف الاسم المنصوب على الفعل، بل المفرد على جملة لا محلَّ لها.

ودعوى البيضاوي[2] ـ بيَّض الله تعالى غُرَّة أحواله ـ أنه استعمل فيه اللفظ في جزءِ معناه ـ وهو الحدث ـ تجوُّزاً، فلذا صحَّ الإخبار عنه، كما يجوز الإخبار عما يُراد به مجرَّدُ لفظه؛ كضرب: ماضٍ مفتوح الباء، على ما فيها لا تتأتى فيما إذا كان المعادلان ـ أو أحدهما ـ بعد همزة التسوية جملةً اسمية، كما في قوله تعالى: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنتُمْ صَٰمِتُونَ﴾ [الأعراف:١٩٣] ويدخل في الميل مع المعنى مع أنه لا يلزم عليه الخروج عن الحقيقة، وقد نقل ابن جني عن أبي علي أنه قال: الجملة المركبة من المبتدأ والخبر تقع موقع الفعل المنصوب بـ «أن» إذا انتصب، وانصرف القول به والرأي فيه إلى مذهب المصدر؛ كقوله تعالى: ﴿هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن شُرَكَآءَ فِي مَا رَزَقْنَٰكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَآءٌ﴾ [الروم:٢٨] وكقوله سبحانه

(١) بمعنى مثل ـ وهو نظير سواء ـ تقول: هما سِيَّان، أي: مثلان.
(٢) في تفسيره ١/ ٦٨.

وتعالى: ﴿أَعِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْغَيْبِ فَهُوَ يَرَىٰٓ﴾ [النجم: ٣٥] ألا ترى أنَّ الفاء جواب الاستفهام وهي تصرف الفعل بعدها إلى الانتصاب بـ«أن» مضمرة، والفعل المنصوب مصدرٌ لا محالة حتى كأنه قال: أعنده علم الغيب فرؤيته، وهل بينكم شركة فاستواء.

وأما عن الثاني والثالث: فبأنَّ الهمزة و «أم» انسلخا عن معنى الاستفهام عن أحد الأمرين، ولما كانا مستويين في علم المستفهم جعلا مستويين في تعلُّق الحكم بكليهما، ولهذا قيل: تجوَّز بهما عن معنى الواو العاطفة الدالة على اجتماع متعاطفيها في نسبة ما، من غير ملاحظة تقدُّم أو تأخر، ثم إنَّ مثل هذا المعنى وإن كان مراداً إلا أنه لا يلاحظ في عنوان الموضوع بعد السبك، كما لا يلاحظ معنى العاطف، فلا يقال في الترجمة هنا إلا: الإنذار وعدمه سواء، من غير نظر إلى التساوي، حتى يقال: إذا كان تقدير المبتدأ: المتساويان، يلغو حمل سواء عليه، فيدفع بما يدفع، وقد قال الإمام الأقسرائي[1]: إن إنذرتهم إلخ. انتقل عن أن يكون المقصود أحدهما إلى أن يكون المراد كليهما، وهذا معنى الاستواء الموجود فيه، وأما الحكم بالاستواء في عدم النفع فلم يحصل إلا من قوله: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾ وذكر أنه ظفر بمثله عن أبي علي الفارسي، وكلام المولى الفناري[2] يحوم حول هذا الحمى.

وذهب بعض المحققين إلى أنهما في الأصل للاستفهام عن أحد الأمرين، وهما مستويان في علم المستفهم، وقد ذهب ذلك الاستواء هنا إذ سُلخ عنهما الاستفهام وبقي الاستواء في العلم، وهو معنى قول من قال: الهمزة و «أم» مجرَّدتان لمعنى الاستواء، فيكون الحاصل فيما نحن فيه: المتساويان في علمك مستويان في عدم الجدوى، وهذا على ما فيه تكلُّفٌ مستغنًى عنه بما ذكرناه، ومثله ما ذكر العاملي[3] من أنَّ تمام معناهما الاستواء والاستفهام معاً، فجُرِّدا عن معنى

---

(١) هو محمد بن محمد الأقسرائي، محقق عارف مدقق، حسن السيرة، له حواش على الكشاف، وهو حفيد الفخر الرازي، توفي سنة نيف وسبعين وسبعمائة هجرية. الفوائد البهية ص١٩١.

(٢) هو علاء الدين علي بن يوسف بن محمد الفناري، من علماء العربية، له «شرح الكافية»، توفي سنة (٩٠٣هـ). الفوائد البهية ص٢٢٨، والبدر الطالع ١/ ٥٠٤.

(٣) هو محمد بن حسين بن عبد الصمد الحارثي العاملي الهمذاني صاحب التصانيف والتحقيقات، له حاشية على تفسير البيضاوي وكتاب الكشكول. توفي سنة (١٠٣١هـ). خلاصة الأثر ٣/ ٤٤٠.

الاستفهام وصارا لمجرَّد الاستواء، ولتكرر الحكم بالاستواء بمعنى واحد يحصل التأكيد، كأنه قيل: سواء الإنذار وعدمه سواء، وهو بعيد عن ساحة التحقيق كما لا يخفى، ويوهم قولهم بالتجريد أنَّ هناك مجازاً مرسلاً استعمل فيه الكلُّ في جزئه، والتحقيق أنه إما استعارة أو مستعمل في لازم معناه.

ثم المشهور أنه لا يجوز العطف بعد سواء بـ«أو» إن كان هناك همزة التسوية، حتى قال في «المغني»[1]: إنه من لحن الفقهاء. وفي «شرح الكتاب» للسيرافي: «سواء» إذا دخلت بعدها ألف الاستفهام لزمت «أم» كسواءٌ علي أَقُمْتَ أم قعدت، فإذا عطف بعدها أحد اسمين على آخر، عطف بالواو لا غير نحو: سواءٌ عندي زيد وعمرو، فإذا كان بعدها فعلان بغير استفهام عطف أحدهما على الآخر بـ«أو»؛ كقولك: سواء عليَّ قمت أو قعدت، فإن كان بعدها مصدران مثل: سواء عليّ قيامك وقعودك، فلك العطف بالواو وبـ«أو»، وإنما دخلت في الفعلين بغير استفهام لما في ذلك من معنى المجازاة، فتقدير المثال: إن قمت أو قعدت فهما عليَّ سواء.

والظاهر من هذا بيان استعمالات العرب لسواء، ولم يُحك في شيء من ذلك شذوذاً؛ فقراءة ابن محيصن من طريق الزعفراني: «سواء عليهم أنذرتهم أو لم تنذرهم»، شاذة روايةً فقط، لا استعمالاً كما يفهمه كلام ابن هشام[2]، فافهم هذا المقام، فقد غلط فيه أقوام بعد أقوام.

وأما عن الرابع: فبأنَّ النحاة قد صرَّحوا بتخصيص ذلك بالخبر الفعلي دون الصفة، نحو: زيدٌ قام، فلا يقدم لالتباس المبتدأ بالفاعل حينئذ، فإذا لم يمتنع في صريح الصفة فعَدَمُ امتناعه هنا أولى على ما قيل، وإنما عدل سبحانه عن المصدر فلم يأت به على الأصل لوجهين؛ لفظي وهو حُسْنُ دخول الهمزة و أم؛ لأنهما في الأصل للاستفهام وهو بالفعل أولى، ومعنوي وهو إيهام التجدد نظراً لظاهر الصيغة، وفيه إشارة إلى أنه ﷺ أحدث ذلك وأوجده، فأدَّى الأمانة وبلَّغ الرسالة، وإنما لم يؤمنوا لسبق الشقاء ودَرْك القضاء، لا لتقصير منه وحاشاه، فهو وإن أفاد اليأس، فيه تسليةٌ له ﷺ.

---

(١) ص٦٣.

(٢) مغني اللبيب ص٦٣-٦٤، وعزا ابن هشام القراءة لكتاب الكامل للهذلي.

و«على» هنا باعتبار أصل معناه؛ لأنَّ الاستواء يتعدَّى بـ«على»؛ كقوله تعالى: ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف:٥٤] وقيل: بمعنى «عند»، ففي «المغني»: «على» تجرد للظرفية[1]، وعلى ذلك أكثر المفسرين، والقول بأنها هنا للمضرَّة كدعاءٍ عليه، ليس بشيء؛ لأنَّ «سواء» تستعمل مع «على» مطلقاً، فيقال: مودَّتي دائمة سواء عليَّ أزرت أم لم تزر.

والإنذار: التخويف مطلقاً أو الإبلاغ، وأكثر ما يستعمل في تخويف عذاب الله تعالى، ويتعدَّى إلى اثنين؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنذَرْنَٰكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا﴾ [النبأ:٤٠] ﴿فَقُلْ أَنذَرْتُكُمْ صَٰعِقَةً﴾ [فصلت:١٣]. فالمفعول الثاني هنا محذوف أي: العذاب ظاهراً ومضمراً، واستحسن أن لا يقدَّر؛ ليعمّ، وفي «البحر»: الإنذار: الإعلام مع التخويف في مدة تَسَعُ التحفُّظ من المخوف، فإن لم تسع فهو إشعار وإخبار لا إنذار[2]. ولم يَذكُر سبحانه البشارة؛ لأنها تُفهَم بطريق دلالة النص؛ لأنَّ الإنذار أوقعُ في القلب وأشدُّ تأثيراً، فإذا لم ينفع كانت البشارة بعدم النفع أولى. وقيل: لا محل للبشارة هنا؛ لأنَّ الكافر ليس أهلاً لها.

وقوله عزَّ من قائل: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ يَحتمِلُ أن تكون مفسِّرة لإجمالِ ما قبلها مما فيه الاستواء، والكفرُ وعدمُ نفع الإنذار في الماضي ـ بحسب الظاهر ـ مسكوتٌ فيه عن الاستمرار، و «لا يؤمنون» دالٌّ عليه ومبيِّنٌ له، فلا حاجة إلى القول بأنَّ هذا بالنظر إلى مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن أنه إخبار عن المصرِّين. وهي حينئذٍ لا محلَّ لها من الإعراب، كما هو شأن الجمل المفسِّرة، وعند الشَّلَوبين[3]: لها محلٌّ؛ لأنها عطفُ بيانٍ عنده.

ويحتمل أن تكون حالاً مؤكِّدةً لما قبلها، وصاحب الحال ضميرُ «عليهم» أو «أنذرتهم»، وليس هذا كـ: زيدٌ أبوكَ عطوفاً؛ لفَقْدِ ما يشترط في هذا النوع هاهنا[4].

---

(١) ينظر مغني اللبيب ص١٩١.

(٢) البحر المحيط ١/ ٤٥.

(٣) هو عمر بن محمد بن عمر الإشبيلي المعروف بالشَّلَوبين، كان إمام عصره في العربية بلا مدافع، توفي سنة (٦٤٥هـ). بغية الوعاة ٢/ ٢٢٤.

(٤) اشترط النحاة في الحال المؤكدة في نحو: زيد أبوك عطوفاً، أن تقع بعد جملة اسمية طرفاها معرفتان جامدان، وعامل الحال محذوف وجوباً. حاشية الشهاب ١/ ٢٧٤.

وأن تكون بدلاً: إما بدل اشتمال؛ لاشتمال عدم نفع ما مرَّ على عدم الإيمان، أو بدل كلٍّ؛ لأنه عيْنه بحسب المآل.

أو خبراً بعد خبر، أو خبرَ مبتدأ محذوفٍ، أي: هم لا يؤمنون.

أو خبر «إنَّ» والجملة قبلها اعتراض. وفي «التسهيل»: الاعتراضية هي المفيدةُ تقويةً[١]. وهي هنا كالعلة للحكم لدلالتها على قسوة قلوبهم وعدم تأثرها بالإنذار، وهو مقتضٍ لعدم الإيمان؛ وحيث إنَّ الموضوع دالٌّ على عدم الإيمان في الماضي والمحمولَ على استمراره في المستقبل، اندفع توهُّمُ عدم الفائدة في الإخبار.

وجَعْلُ الجملة دعائية بعيد. وأبعد منه ما روي أنَّ الوقف على قوله: أم لم تنذر، والابتداء بـ: هم لا يؤمنون[٢]، على أنه مبتدأ وخبر، بل ينبغي أن لا يلتفت إليه.

وقرأ الجحدري: «سواء» بتخفيف الهمزة[٣] على لغة الحجاز، فيجوز أنه أخلص الواو، ويجوز أنه جعل الهمزة بين بين، أي: بين الهمزة والواو[٤].

وعن الخليل أنه قرأ: «سُوء عليهم» بضم السين مع واو بعدها، فهو عدول عن معنى المساواة إلى السب والقبح، وعليه: لا تعلُّق إعرابياً له بما بعده كما في «البحر»[٥].

وقرأ الكوفيون وابن ذكوان ـ وهي لغة بني تميم ـ: «أأنذرتهم» بتحقيق الهمزتين وهو الأصل، وأهل الحجاز لا يرون الجمع بينهما طلباً للتخفيف، فقرأ الحِرْميَّان و أبو عمرو وهشام بتحقيق الأولى وتسهيل الثانية، إلا أنَّ أبا عمرو وقالون وإسماعيل بن جعفر عن نافع وهشام يُدخلون بينهما ألفاً وابن كثير لا يدخل. وروي تحقيقهما عن هشام مع إدخال ألف بينهما، وهي قراءة ابن عباس وابن أبي إسحاق،

---

(١) تسهيل الفوائد ص١١٣.

(٢) ذكرها الهذلي في الوقف والابتداء كما في حاشية الشهاب١/ ٢٧٥..

(٣) القراءات الشاذة ص٢.

(٤) في حاشية (م): ولامها على هذا واو لا ياء، وفي المشهور همزتها منقلبة عن ياء فهو من باب طويت. اهـ منه.

(٥) ١/ ٤٥.

وروي عن ورش كابن كثير وكقالون وإبدال الهمزة الثانية ألفاً[1]، فيلتقي ساكنان على غير حدِّهما عند البصريين، وزعم الزمخشريُّ أن ذلك لحنٌ وخروجٌ عن كلام العرب من وجهين:

أحدهما: الجمع بين ساكنين على غير حدِّه[2].

الثاني: أنَّ طريق تخفيف الهمزة المتحركة المفتوحِ ما قبلها هو بالتسهيل بين بين، لا بالقلب ألفاً؛ لأنه طريقُ الهمزة الساكنة.

وما قالوه[3] مذهب البصريين، والكوفيون أجازوا الجمع على غير الحدِّ الذي أجازه البصريون. وهذه القراءة من قبيل الأداء، ورواية المصريين عن ورش، وأهلُ بغداد يروون التسهيل بين بين كما هو القياس، فلا يكون الطعن فيها طعناً فيما هو من السبع المتواتر، إلا أنَّ المعتزليَّ أساء الأدب في التعبير.

وقد احتجَّ بهذه الآية وأمثالها مَن قال بوقوع التكليف بالممتنع لذاته، بناءً على أنْ يراد بالموصول ناسٌ بأعيانهم، وحاصل الاستدلال أنه سبحانه وتعالى أخبر بأنهم لا يؤمنون، وأمرهم بالإيمان وهو ممتنع؛ إذ لو كان ممكناً لما لزم من فرض وقوعه محال، لكنه لازم؛ إذ لو آمنوا انقلب خبره كذباً، وشمل إيمانهم الإيمان بأنهم لا يؤمنون لكونه مما جاء به ﷺ، وإيمانُهم بأنهم لا يؤمنون فرعُ اتصافهم بعدم الإيمان، فيلزم اتصافهم بالإيمان وعدم الإيمان، فيجتمع الضدَّان، وكلا الأمرين من انقلاب خبره تعالى كذباً، واجتماعُ الضدَّين محال، وما يستلزم المحال محال.

وأجيب بأنَّ إيمانهم ليس من المتنازع فيه؛ لأنه أمرٌ ممكنٌ في نفسه، وبإخباره سبحانه وتعالى بعدم الإيمان لا يخرج من الإمكان، غايته أنه يصير ممتنعاً بالغير، واستلزامُ وقوعه الكذبَ أو اجتماعَ الضدَّين بالنظر إلى ذلك؛ لأنَّ إخباره تعالى بوقوع الشيء أو عدم وقوعه لا ينفي القدرة عليه، ولا يخرجه من الإمكان الذاتي

(١) التيسير ص٣١-٣٢، والنشر ١/ ٣٦٣، والبحر ١/ ٤٧ وعنه نقل المصنف.
(٢) وحدُّه أن يكون الأول حرف لين، والثاني حرفاً مدغَماً، نحو: «الضالِّين». الكشاف ١/ ١٥٥.
(٣) كذا في الأصل و (م)، والصواب: قاله، كما في البحر ١/ ٤٧، والكلام منه.

لامتناع الانقلاب، وإنما ينفي عدمَ وقوعِه أو وقوعَه، فيصير ممتنعاً بالغير، واللازم للممكن أن لا يلزم من فرض وقوعه نظراً إلى ذاته محالٌ، وأما بالنظر إلى امتناعه بالغير فقد يستلزم الممتنع بالذات كاستلزام عدم المعلول الأول عدم الواجب.

وقيل في بيان استحالة إيمانهم بأنهم لا يؤمنون أنه تكليف بالنقيضين؛ لأن التصديق في الإخبار بأنهم لا يصدقونه في شيء يستلزم عدم تصديقهم في ذلك، والتكليف بالشيء تكليفٌ بلوازمه، وقوبل بالمنع لاسيما اللوازم العدمية.

وقيل: لأن تصديقهم في أن لا يصدقوه يستلزم أن لا يصدقوه، وما يستلزم وجودُه عدمَه محال. وردَّ بأنه يجوز أن يكون ذلك الاستلزام لامتناعه بالغير كما فيما نحن فيه.

وقيل: لأنَّ إذعان الشخص بخلاف ما يجد في نفسه محال. واعترض بأنه يجوز أن لا يخلق الله تعالى العلم بتصديقه، فيصدِّقه في أن لا يصدِّقه، نعم إنه خلاف العادة لكنه ليس من الممتنع بالذات.

كذا قيل، ولا يخلو المقام بعدُ عن شيء وأي شيء، والبحث طويل واستيفاؤه هنا كالتكليف بما لا يطاق، وسيأتيك إن شاء الله تعالى على أتم وجه.

ثم فائدة الإنذار ـ بعد العلم بأنه لا يثمر ـ استخراجُ سرِّ ما سبق به العلم التابعُ للمعلوم من الطَّوْع والإباء في المكلَّفين ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥] فإن الله تعالى لو أدخل ابتداءً كلًّا داره التي سبق العلمُ بأنها داره، لكان شأن المعذَّب منهم ما وصف الله تعالى بقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِۦ لَقَالُوا۟ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾ [طه: ١٣٤] فأرسل رسلاً مبشرين ومنذرين ليستخرج ما في استعدادهم من الطوع والإباء، فيهلك من هلك عن بينة، ويحيا من حيَّ عن بينة، فإنَّ الذكرى تنفع المؤمنين، وتقوم به الحجة على الآخرين؛ إذ بعد الذكرى وتبليغ الرسالة تتحرك الدواعي للطَّوع والإباء بحسب الاستعداد الأزلي، فيترتب عليه الفعل أو الترك بالمشيئة السابقة التابعة للعلم التابع للمعلوم الثابت الأزلي، فيترتب عليه النفع والضرُّ من الثواب والعقاب.

وإنما قامت الحجة على الكافر؛ لأنَّ ما امتنع من الإتيان به بعد بلوغ الدعوة وظهور المعجزة من الإيمان، ولو كان ممتنعاً لذاته مطلقاً لمَا وقع من أحد، لكنه قد وقع، فعُلم أنَّ عدم وقوعه منه كان عن إباءٍ ناشئٍ من استعداده الأزلي باختياره السيِّئ، وإن كان إباؤه بخَلْق الله تعالى به، فإنَّ فِعْلَ الله تعالى تابعٌ لمشيئته التابعة لعلمه التابعِ للمعلوم، والمعلوم من حيث ثبوته الأزليُّ غير مجعول، فتعلُّق العلم به على ما هو عليه في ثبوته الغير المجعول مما يقتضيه استعداده الأزلي، ثم الإرادة تعلَّقت بتخصيص ما سبق العلم به من مقتضى استعداده الأزلي فأبرزته القدرة على طبق الإرادة، قال تعالى: ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ﴾ [طه: ٥٠] فلهذا قال: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩] لكنه لم يشأ؛ إذ لم يسبق به العلم؛ لكونه كاشفاً للمعلوم وما في استعداده الأزلي، فالمعلوم المستعدُّ للهداية في نفسه كَشَفَه على ما هو[1] عليه من قبوله لها، والمستعدُّ للغواية تعلَّقَ به على ما هو عليه من عدم قبوله لها، فلم يشأ إلا ما سبق به العلم من مقتضيات الاستعداد، فلم تبرز القدرة إلا ما شاء الله تعالى، فصحَّ أنَّ لله الحجة البالغة سبحانه إذا نوزع؛ لأنَّ الله تعالى قد أعطى كلَّ شيءٍ خَلْقَه وما يقتضيه استعدادُه، وما نقص منه شيئاً، ولهذا قال ﷺ: «فمَن وَجَدَ خيراً فلْيَحْمَدِ الله» فإنَّ الله متفضِّل بالإيجاد لا واجب عليه «وَمَن وَجَدَ غيرَ ذلك فلا يَلومَنَّ إلَّا نفسَه»[2] لأنه ما أبرز قدرته بجوده ورحمته مما اقتضته الحكمة من الأمر الذي لا خير فيه له إلا لكونه مقتضى استعداده، فالحمد لله على كل حال ونعوذ به من أحوال أهل الزيغ والضلال.

وإنما قال سبحانه: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ﴾ ولم يقل: عليك؛ لأنَّ الإنذار وعدمه ليسا سواءً لديه ﷺ؛ لفضيلة الإنذار الواجب عليه على تركه، وإذا أريد بالموصول ناسٌ معيَّنون على أنه تعريفٌ عهدي كما مرَّ، كان فيه معجزةٌ لإخباره بالغيب، وهو موت أولئك على الكفر كما كان.

---

(١) في (م): عمّا هو.

(٢) قطعة من حديث أخرجه مسلم (٢٥٧٧) عن أبي ذرّ رضي الله عنه، وفيه: «... يا عبادي، إنما هي أعمالكم أحصيها لكم، فمن وجد خيراً...».

﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٧﴾﴾
إشارةٌ إلى برهان لِمِّيٍّ للحكم السابق، كما أنَّ «سواء عليهم» إلخ ـ على تقدير كونه اعتراضاً ـ برهانٌ إنِّيٌّ، فالختم والتغشية مسبَّبان عن نفس الكفر واقترافِ المعاصي، سببان للاستمرار على عدم الإيمان، أو لاستواء الإنذار وعدمه، فالقطع لأنه سؤال عن سبب الحكم.

والختم: الوسم بطابعٍ ونحوه، والأثر الحاصل، ويُتجوَّز بذلك تارةً في الاستيثاق من الشيء والمنع منه؛ اعتباراً بما يحصل من المنع بالختم على الكتب والأبواب، وتارةً في تحصيل أثرٍ عن أثرٍ اعتباراً بالنقش الحاصل، وتارةً يعتبر معه بلوغ الآخِر، ومنه: ختمت القرآن.

والغشاوة ـ على ما عليه السبعة ـ بكسر الغين المعجمة من غشَّاه: إذا غطَّاه، قال أبو علي: ولم يُسمع منه فعلٌ إلا يائي. فالواو مبدلةٌ من الياء عنده، أو يقال: لعل له مادتين.

وفِعالة عند الزَّجَّاج لِمَا اشتمل على شيءٍ كاللفافة، ومنه أسماء الصناعات كالخياطة لاشتمالها على ما فيها، وكذلك ما استولى على شيء كالخلافة[1].

وعند الراغب: هي لما يفعل به الفعل كاللِّفِّ في اللفافة، فإن استعملت في غيره فعلى التشبيه[2].

وبعضهم فرَّق بين ما فيه هاء التأنيث وبين ما ليس فيه؛ فالأول: اسمٌ لما يفعل به الشيء كالآلة، نحو: حزام وإمام، والثاني: لما يشتمل على الشيء ويحيط به[3].

وحمل الظاهريون الختم والتغشية على حقيقتهما، وفوَّضوا الكيفية إلى علمِ مَن لا كيفية له سبحانه، وروي عن مجاهدٍ أنه قال: إذا أذنب العبد ضُمَّ من القلب

---

(١) معاني القرآن للزجاج ١/ ٨٣-٨٤.
(٢) مفردات ألفاظ القرآن ص ٦٠٧ بنحوه، ونقله المصنف عن حاشية الشهاب ١/ ٢٨٠.
(٣) في هامش الأصل و(م): وهذا في غير المصادر، وأما فيها فَعَنْ أبي علي: فعالة ـ بالكسر في المصادر ـ يجيء لما كان صنعة ومعنى متقلَّداً كالكتابة والخلافة، وبالفتح غيره. فافهم. وينظر الحجة لأبي علي الفارسي ٥/ ١٤٩، وحاشية الشهاب ١/ ٢٧٩.

هكذا ـ وضمَّ الخنصر ـ ثم إذا أذنب ضُمَّ هكذا ـ وضمَّ البنصر ـ وهكذا إلى الإبهام، ثم قال: وهذا هو الختم والطبع والرَّين. وهو عندي غير معقول.

والذي ذهب إليه المحققون أنَّ الختم استعير من ضرب الخاتم على نحو الأواني لإحداث هيئةٍ في القلب والسمع مانعةٍ من نفوذ الحق إليهما، كما يمنع نقش الخاتم تلك الظروف من نفوذ ما هو بصدد الانصباب فيها، فيكون استعارةَ محسوسٍ لمعقولٍ بجامعٍ عقليٍّ، وهو الاشتمال على منع القابل عما من شأنه أن يقبله، ثم اشتقَّ من الختم ختم، ففيه استعارةٌ تصريحيَّةٌ تبعيَّةٌ.

وأما الغشاوة فقد استعيرت من معناها الأصلي لحالةٍ في أبصارهم مقتضيةٍ لعدم اجتلائها الآيات، والجامعُ ما ذكر؛ فهناك استعارةٌ تصريحيةٌ أصليةٌ، أو تبعية إذا أُوِّلت الغشاوة بمشتق، أو جعلت اسم آلة على ما قيل.

ويجوز أن يكون في الكلام استعارة تمثيلية بأن يقال: شُبِّهت حال قلوبهم وأسماعهم وأبصارهم مع الهيئة الحادثة فيها المانعةِ من الاستنفاع بها بحالِ أشياءَ معدَّةٍ للانتفاع بها في مصالح مهمَّة، مع المنع من ذلك بالختم والتغطية، ثم يستعار للمشبَّه اللفظ الدالُّ على المشبَّه به، فيكون كلٌّ واحد من طرفي التشبيه مركَّباً، والجامع عدمُ الانتفاع بما أُعدَّ له بسبب عروض مانعٍ يمكن فيه كالمانع الأصلي، وهو أمرٌ عقليٌّ منتزعٌ من تلك العدة[1].

ثم إنَّ إسنادَ الختم إليه عزَّ وجلَّ باعتبار الخلق، والذمُّ والتشنيع الذي تشير إليه الآية باعتبار كون ذلك مسبَّباً عما كسبه الكفار من المعاصي، كما يدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ [النساء:١٥٥] وإلا أشكل التشنيع والذمُّ على ما ليس فِعْلَهم، كذا قاله مفسرو أهل السنة عن آخرهم فيما أعلم.

---

(١) في هامش الأصل و(م): وليس للإسناد إلى الختم والغشي في هاتين مدخل في هذا التمثيل، كما لا مدخل له في قولك: أراك تقدم رجلاً وتؤخِّر أخرى، وهل هذا التمثيل تبعيٌّ في الفعل وحده، أو في لفظٍ مركبٍ ملحوظٍ بعضه ومَنْويّ في الإرادة؟ ارتضى الشريف المرتضى الثاني وغيرُه الأول، وعليه إنما صرح بالختم والتغشية لأنها الأصل والعمدة في تلك الحالة المركبة، فيلاحظ باقي الأجزاء بألفاظ متخيلة إذ لا بد في التركيب من ملاحظات قصدية متعلقة بتلك الأجزاء، ولا سبيل إلى ذلك إلا بتخيل ألفاظ بإزائها، فتدبر وافهم. اهـ منه. والكلام من حاشية الشهاب ١/ ٢٨٢.

والمعتزلة لما رأوا أنَّ الآية يلزم منها أن يكون سبحانه مانعاً عن قبول الحق وسماعِهِ بالختم، وهو قبيح يمتنع صدروه عنه سبحانه وتعالى على قاعدتهم، التزموا للآية تأويلاتٍ، ذكر الزمخشريُّ جملة منها حتى قال: الشيطان هو الخاتم في الحقيقة، أو الكافرُ، إلا أنَّ الله سبحانه وتعالى لما كان هو الذي أقدره أو مكَّنه، أسند الختم إليه كما يسند [الفعل] إلى السبب[1]، نحو: بنى الأمير المدينة، وناقة حلوب.

وأنا أقول: إنَّ ماهيَات الممكنات معلومة له سبحانه أزلاً، فهي متميزةٌ في أنفسها تميُّزاً ذاتيًا غير مجعولٍ لتوقُّف العلم بها على ذلك التميز، وإنَّ لها استعدادات ذاتية غير مجعولة أيضاً، مختلفة الاقتضاءات، والعلمُ الإلهي متعلِّقٌ بها كاشفٌ لها على ما هي عليه في أنفسها من اختلاف استعداداتها التي هي من مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا هو، واختلافِ مقتضيات تلك الاستعدادات، فإذا تعلَّق العلم الإلهيُّ بها على ما هي عليه مما يقتضيه استعدادها من اختيار أحد الطرفين: الخير والشر، تعلَّقت الإرادة الإلهية بهذا الذي اختاره العبد بمقتضى استعداده، فيصير مراده بعد تعلُّق الإرادة الإلهية مراداً لله تعالى، فاختياره الأزليُّ بمقتضى استعداده متبوعٌ للعلم المتبوع للإرادة، مراعاةً للحكمة، وإن اختياره فيما لا يزال تابعٌ للإرادة الأزلية المتعلقة باختياره لِمَا اختاره، فالعباد منساقون إلى أن يفعلوا ما يصدر عنهم باختيارهم لا بالإكراه والجبر، وليسوا مجبورين في اختيارهم الأزلي؛ لأنه سابق الرتبة على تعلق العلم السابقِ على تعلق الإرادة، والجبرُ تابعٌ للإرادة التابعة للعلم التابع للمعلوم الذي هو هنا اختيارهم الأزلي، فيمتنع أن يكون تابعاً لما هو متأخر عنه بمراتب.

فما من شيء يبرزه الله تعالى بمقتضى الحكمة ويفيضه على الممكنات إلا وهو مطلوبها بلسان استعدادها، وما حرمها سبحانه شيئاً من ذلك كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ﴾ [طه: ٥٠] أي: الثابت له في الأزل مما يقتضيه استعداده الغير المجعول، وإن كانت الصور الوجودية الحادثة مجعولة، وقوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس: ٨] أي: الثابتين لها في نفس الأمر. والكلُّ

---

(١) الكشاف ١/ ١٦٢، وما بين حاصرتين منه، وفيه: المسبب، بدل: السبب.

من حيث إنه خَلْقُهُ حَسَنٌ؛ لكونه بارزاً بمقتضى الحكمة من صانعٍ مُطلَقٍ لا حاكم عليه، ولهذا قال عزَّ شأنه: ﴿أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [السجدة:٧] و ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [الملك:٣] أي: من حيث إنه مضاف إليه ومُفَاضٌ منه، وإن تفاوت من جهة أخرى وافترق عند إضافة بعضه إلى بعض.

فعلى هذا يكون الختم منه سبحانه وتعالى دليلاً على سوء[1] استعدادهم الثابت في علمه الأزلي الغير المجعول، بل هذا الختم الذي هو من مقتضيات الاستعداد لم يكن من الله تعالى إلا إيجادُه وإظهارُ يقينه طبقَ ما عَلِمَه فيهم أزلاً، حيث لا جَعْل، ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ ٱللَّهُ﴾ [النحل:٣٣] في إظهاره، إذ من صفته سبحانه إفاضة الوجود على القوابل بحسب القابليات على ما تقتضيه الحكمة ﴿وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [النحل:٣٣] حيث كانت مستعدَّة بذاتها لذلك، فحينئذ يظهر أنَّ إسناد الختم إليه تعالى باعتبار الإيجاد حقيقة، ويحسن الذمُّ لهم به من حيث دلالته على سوء الاستعداد، وقبح ما انطوت عليه ذواتهم في ذلك الناد ﴿وَٱلْبَلَدُ ٱلطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُۥ بِإِذْنِ رَبِّهِۦ ۖ وَٱلَّذِى خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا ۚ﴾ [الأعراف:٥٨].

وأما ما ذكره المفسرون من أنَّ إسناد الختم إليه تعالى باعتبار الخَلْقِ فمُسلَّم لا كلام لنا فيه، وأمَّا أنَّ الذمَّ باعتبار كون ذلك مسبَّباً عما كسبه الكفار إلخ، فنقول فيه: إن أرادوا بالكسب ما شاع عند الأشاعرة من مقارنة الفعل لقدرة العبد من غير تأثير لها فيه أصلاً، وإنما المؤثِّر هو الله تعالى، فهو مع مخالفته لمعنى الكسب وكونه ﴿كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا﴾ [النور:٣٩] لا يشفي عليلاً ولا يروي غليلاً، إذ للخصم أن يقول: أيُّ معنىً لذمِّ العبد بشيءٍ لا مدخل لقدرته فيه إلا كمدخل اليد الشلَّاء فيما فعلته الأيدي السليمة، وحينئذ يتأتى ما قاله الصاحب بن عبَّاد[2] في هذا الباب: كيف يأمر الله تعالى العبد بالإيمان

---

(١) في (م): سواء.

(٢) الوزير العلَّامة، أبو القاسم، إسماعيل بن عباد بن عباس الطالقاني الأديب الكاتب، وزير الملك مؤيِّد الدولة بُوَيه بن ركن الدولة، صحب الوزير أبا الفضل بن العميد، ومن ثَمَّ شُهر بالصاحب، من تصانيفه: المحيط، والكافي، والإمامة، وكان شيعيًّا معتزليًّا مبتدعاً، تياهاً صلفاً جباراً، ثم تاب واتخذ لنفسه بيتاً سماه بيت التوبة، توفي سنة (٣٨٥هـ). السير ٥١١/١٦.

وقد منعه منه، وينهاه عن الكفر وقد حمله عليه؟ وكيف يصرفه عن الإيمان ثم يقول: ﴿أَنَّىٰ يُصْرَفُونَ﴾ [غافر:٦٩] ويخلق فيهم الإفك ثم يقول: ﴿فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾ [الأنعام:٩٥] و أنشأ فيهم الكفر ثم يقول: ﴿لِمَ تَكْفُرُونَ﴾ [آل عمران:٧٠] وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول: ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [آل عمران:٧١] وصدَّهم عن السبيل ثم يقول: ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران:٩٩] وحال بينهم وبين الإيمان ثم قال: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا۟﴾ [النساء:٣٩] وذهب بهم عن الرشد ثم قال: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾ [التكوير:٢٦] وأضلَّهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ ٱلتَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ [المدثر:٤٩]؟.

فإن أجابوا بأنَّ لله تعالى أن يفعل ما يشاء ولا يتعرَّض للاعتراض عليه المعترضون ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء:٢٣].

قلنا لهم: هذه كلمة حقٍّ أريد بها باطل، وروضةُ صدقٍ ولكن ليس لكم منها حاصل؛ لأنَّ كونه تعالى لا يُسأل عما يفعل ليس إلا لأنه حكيم لا يفعل ما عنه يسأل.

وإذا قلتم: لا أثر للقدرة الحادثة في مقدورها، كما لا أثر للعلم في معلومه. فوجه مطالبة العبد بأفعاله كوجه مطالبته بأن يثبت في نفسه ألواناً وإدراكاتٍ، وهذا خروجٌ عن حدِّ الاعتدال إلى التزام الباطل والمحال، وفيه إبطالُ الشرائع العظام، وردُّ ما ورد عن النبيين عليهم الصلاة والسلام.

وإن أرادوا بالكسب فعلَ العبد استقلالاً ما يريده هو، وإن لم يُرِدْه الله تعالى، فهذا مذهب المعتزلة، وفيه الخروجُ عمَّا دَرَجَ عليه سلفَ الأمة، واقتحام ورطات الضلال، وسلوكُ مَهَامِهِ الوبال:

مَسَاوٍ لو قُسِمْنَ على الغَوَاني لَمَا أُمْهِرنَ إلّا بالطَّلاقِ[1]

وإن أرادوا به تحصيل العبد بقدرته الحادثة حسب استعداده الأزلي المؤثّرة لا مستقلًا بل بإذن الله تعالى ما تعلقت به من الأفعال الاختيارية مشيئتُه التابعة

---

(١) البيت لأبي تمام، وهو في ديوانه بشرح الخطيب التبريزي ٤/٤٠١، وفيه: جُهِّزن، بدل: مُهِرن.

لمشيئة الله تعالى ـ على ما أشرنا إليه ـ فنعمت الإرادة، وحبَّذا السلوك في هذه الجادة، وسيأتي إن شاء الله تعالى بسطُها، وإقامةُ الأدلَّة على صحَّتها، وإماطة الأذى عن طريقها، إلا أنَّ أشاعرتنا اليوم لا يشعرون، وإنهم ليحسبون أنهم يحسنون صنعاً، ولبئس ما كانوا يصنعون:

مَا فِي الدِّيارِ أَخُوْ وَجْدٍ نُطارِحُهُ حَدِيثَ نَجْدٍ ولا خِلٌّ نُجارِيْهِ[1]

وأما ما ذكره المعتزلة، لاسيما علَّامتهم الزمخشريُّ، فليس أولَ عشواءَ خبطوها، وفي مهواةٍ من الأهواء أهبطوها، ولَكِم نزلوا عن منصَّة الإيمان بالنصِّ إلى حضيض تأويله، ابتغاء الفتنة واستيفاءً لِمَا كتب عليهم من المحنة، وطالما استوخموا من السنَّة المناهلَ العِذَابَ، ووردوا من حميم البدعة موارد العَذاب.

والشبهة التي تدندن هنا حول الحمَى: أنَّ أفعال العباد لو كانت مخلوقة لله تعالى لما نعاها على عباده، ولا عاقبهم بها، ولا قامت حجة الله تعالى عليهم. وهي أوهى من بيت العنكبوت، وإنه لأوهن البيوت، وقد علمتَ جوابها مما قدمناه لك، وليكن على ذكرٍ منك.

على أنَّا نرجع فنقول: إن أسندوا الملازمة ـ وكذلك يفعلون ـ إلى قاعدة التحسين والتقبيح، وقالوا: معاقبة الإنسان مثلاً بفعلِ غيره قبيحةٌ في الشاهد، لاسيما إذا كانت من الفاعل، فيلزم طرد ذلك غائباً. قيل: ويقبح في الشاهد أيضاً أن يمكِّن الانسانُ عبدَه من القبائح والفواحش بمرأًى ومسمعٍ، ثم يعاقبه على ذلك مع القدرة على ردعه وردِّه من الأول عنها، وأنتم تقولونَ: إنَّ القدرة التي بها يخلق العبد الفواحش لنفسه مخلوقة لله تعالى على علم منه عزَّ وجلَّ أنَّ العبد يخلق بها لنفسه ذلك، فهو بمثابة إعطاء سيفٍ باترٍ لفاجرٍ يعلم أنه يقطع به السبيل ويسبي به الحريم، وذلك في الشاهد قبيحٌ جزماً.

فإن قالوا: ثَمَّ حكمةٌ استأثر الله تعالى بعلمها فرَّقت بين الغائب والشاهد، فحسن من الغائب ذلك التمكين ولم يحسن في الشاهد.

---

(١) البيت لابن المعلم كما في الكشكول ٢/ ٣٥٩.

قلنا على سبيل التنزُّل والموافقة لبعض الناس: ما المانع أن تكون تلك الأفعال مخلوقة لله تعالى، ويعاقَب العبد عليها لمصلحةٍ وحكمة استأثر بها، كما فرغتم منه الآن حذو القذّة بالقذّة؟!

على أنَّ في كون الخاتم في الحقيقة هو الشيطان، مما لا يُقْدِم عليه حتى الشيطان، ألا تسمعه كيف قال: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [ص:٨٢] فلا حول ولا قوة إلا بالله، وليكن هذا المقدار كافياً في هذا المقام، ولشحرور القلم بعدُ إن شاء الله تعالى على كل بانةٍ تغريدٌ بأحسن مقام.

والقلوب: جمع قلب، وهو في الأصل مصدر سمِّي به الجسم الصنوبريُّ المودَع في التجويف الأيسر من الصدر، وهو مشرق اللطيفة الإنسانية، ويطلق على نفس اللطيفة النورانية الربانية العالمة، التي هي مهبط الأنوار الإلهية الصمدانيَّة، وبها يكون الإنسان إنساناً، وبها يستعدُّ لاكتساب الأوامر واجتناب الزواجر، وهي خلاصة تولَّدت من الروح الروحاني، ويُعبِّر عنها الحكيم بالنفس الناطقة.

ولكونها هدف سهام القهر واللطف، ومظهر الجمال والجلال، ومنشأ البسط والقبض، ومبدأ المحو والصحو، ومنبع الأخلاق المرضية والأحوال الرّدية، وقلَّما تستقرُّ على حال وتستمر على منوال، سمِّيت قلباً، فهي متقلِّبة في أمره، ومنقلبة بقضاء الله وقدره، وفي الحديث: «إن القلب كريشةٍ بأرض فلاة تقلِّبها الرياح»[1] وقد قال الشاعر:

قَدْ سُمِّي القلبُ قَلْباً مِنْ تقلُّبه ... فاحذَرْ عَلَى القَلْبِ مِنْ قَلْبٍ و تَحْوِيْلِ

وتسمية الجسم المعروف قلباً إذا أمعنت النظر، ليس إلا لتقلُّب هاتيك اللطيفة المشرقة عليه؛ لأنه العضو الرئيس الذي هو منشأ الحرارة الغريزية المُمِدَّة للجسد كله[2]، ويكنى بصلاحه وفساده عن صلاح هاتيك اللطيفة وفسادها؛ لما بينهما من

---

(١) أخرجه أحمد (١٩٦٦١)، وابن ماجه (٨٨) من حديث أبي موسى الأشعري ﷺ. وأخرجه البزار (٤٤- كشف)، والقضاعي في مسند الشهاب (١٣٦٩)، والبيهقي في الشعب (٧٥١) من حديث أنس ﷺ، ووقع عند البزار: «مَثَل المؤمن كمثل ريشة...».

(٢) في هامش الأصل و(م): وقيل سمّي قلباً لأنه لبٌّ كما سمّي العقل لبًّا. اهـ منه.

التعلُّق الذي لا يعلم حقيقته إلا الله تعالى، وكأنه لهذا قال ﷺ: «ألا وإنَّ في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كلُّه، وإذا فسدت فسد الجسد كلُّه، ألا وهي القلب»[1].

وكثيرٌ من الناس ذهب إلى أنَّ تلك المضغة هي محلُّ العلم، وقيل: إنه في الدماغ، وقيل: إنه مشتركٌ بينهما، وبني ذلك على إثبات الحواس الباطنة، والكلامُ فيها مشهور.

ومن راجع وجد أنه أدرك أنَّ بين الدماغ والقلب رابطةً معنويّةً، ومراجعةً سرّيةً، لا ينكرها من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد، لكن معرفة حقيقة ذلك متعزِّزة كما هي متعذِّرة، والإشارة إلى كُنْه ما هنالك على أرباب الحقائق وأصحاب الدقائق متعسرة، ومَن عرف نفسه فقد عرف ربه، والعجزُ عن دَرْك الإدراك إدراك.

والسمع: مصدر سمع سمعاً وسماعاً، ويطلق على قوة مودَعةٍ في العصب المفروش أو المطبل[2] في الأذن، تدرك بها الأصوات، ويعبر به تارة عن نفس الأذن وأخرى عن الفعل نحو ﴿إِنَّهُمْ عَنِ ٱلسَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ﴾ [الشعراء: ٢١٢].

والأبصار: جمع بصر، وهو في الأصل بمعنى إدراك العين وإحساسها، ثم تُجوِّز به عن القوة المودَعة في ملتقى العصبتين المجوَّفتين الواصلتين من الدماغ إلى الحدقتين، التي من شأنها إدراك الألوان والأشكال بتفصيلٍ معروفٍ في محلِّه، وعن العين التي هي محلُّه، وشاع هذا حتى صار حقيقة في العرف لتبادره، وهو المناسب للغشاوه لتعلقها بالأعيان، ويناسب الختم ما يناسب الغشاوة.

وإنما قدَّم سبحانه الختم على القلوب هنا؛ لأنَّ الآية تقريرٌ لعدم الإيمان، فناسب تقديم القلوب لأنها محلُّ الإيمان، والسمع والأبصار طرقٌ وآلات له، وهذا بخلاف قوله تعالى: ﴿وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ﴾ [الجاثية: ٢٣] فإنه مسوقٌ لعدم المبالاة بالمواعظ، ولذا جاءت الفاصلة ﴿أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ٢٣] فكان المناسب هناك تقديم السمع.

---

(١) قطعة من حديث أخرجه أحمد (١٨٣٧٤)، والبخاري (٥٢)، ومسلم (١٥٩٩) عن النعمان بن بشير رضي الله عنه.

(٢) في (م): المبطل.

وأعاد جلَّ شأنه الجارَّ لتكون أدلَّ على شدة الختم في الموضعين، فإنَّ ما يوضع في خزانةٍ إذا ختمت خزانته وختمت داره، كان أقوى في المنع عنه وأظهرَ في الاستقلال؛ لأنَّ إعادة الجارِّ تقتضي ملاحظة معنى الفعل المعدَّى به، حتى كأنه ذكر مرتين، ولذا قالوا: في مررت بزيد وعمرو مرورٌ واحد، وفي مررت بزيدٍ وبعمرو مروران، والعطف وإن كان في قوة الإعادة، لكنه ليس ظاهراً مثلها في الإفادة لما فيه من الاحتمال.

ووحَّد السمع ـ مع أنه متعدِّدٌ في الواقع، ومقتضى الانتظام بالسباق واللحاق أن يجري على نمطهما ـ للاختصار والتفنُّن، مع الإشارة إلى نكتةٍ هي أنَّ مدرَكاته نوعٌ واحد ومدركاتهما مختلفة، وكثيراً ما يعتبر البلغاء مثل ذلك.

وقيل: إن وحدة اللفظ تدلُّ على وحدة مسمَّاه، وهو الحاسَّة، ووحدتها تدلُّ على قلَّة مدركاتها في بادئ النظر، فهناك دلالة التزام، ويكفي مثل ما ذكر في اللزوم عرفاً[١]. ومنه يتنبَّه لوجه جمع القلوب كثرة والأبصار قلة، وإن كان ذلك هو المعروف في استعمال الفقهاء في جميعها. على أنَّ الأسماع قلَّما قرع السمع، ومنه قراءة ابن أبي عبلة في الشواذ: «وعلى أسماعهم»[٢]، واستشهد له بقوله:

قَالَتْ ولَم تَقْصِدْ لِقِيلِ الخَنا ... مَهْلاً لقدْ أَبْلَغْتَ أَسْمَاعِي[٣]

والقول بأنه وحَّده للأمن عن اللَّبس، كما في قوله:

كُلُوا في بعضِ بَطْنِكُمُ تَعِفُّوا ... فإنَّ زمانَكُمْ زَمَنٌ خَمِيصُ[٤]

---

(١) في هامش الأصل و(م): وقيل في توجيه الإفراد أن المراد سمع كل واحد، وهذا وإن كان حقّه الإفراد إلا أن حمل الجمع على كل فرد فرد جائز لا واجب، كما قيل في قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا﴾ على وجه. اهـ منه.

(٢) القراءات الشاذة ص٢.

(٣) البيت لأبي قيس بن الأسلت، وهو في ديوانه ص٧٨، والمفضليات ص٢٨٤.

(٤) الكتاب ١/ ٢١٠، ومعاني القرآن للفراء ١/ ٣٠٧، والمقتضب ٢/ ١٧٢، وأسرار العربية لأبي البركات الأنباري ص٢٠٣، وأمالي ابن الشجري ٢/ ٤٨. والبيت من أبيات سيبويه الخمسين التي لا يعلم قائلها، وقال الأعلم في شرح شواهد الكتاب ص١٧٠: وصف شدة الزمان وكَلَبه، فيقول: كلوا في بعض بطونكم ولا تملؤوها، حتى تعتادوا على ذلك، وتعفُّوا عن كثرة الأكل، وتقنعوا باليسير، فإن الزمان ذو مخمصة وجدب.

ولأنه في الأصل مصدر، والمصادر لا تُجمع، فروعي ذلك، ليس بشيء؛ لأنَّ ما ذكر مصحِّح لا مرجِّح. وأدنى من هذا عندي تقدير مضاف مثل: وحواسِّ سمعهم.

وقد اتفق القرَّاء على الوقف على «سمعهم»، وظاهره دليلٌ على أنه لا تعلُّق له بما بعده، فهو معطوف على: «على قلوبهم»وهذا أولى من كونه هو وما عطف عليه خبراً مقدَّماً لـ«غشاوة»، أو عاملان فيه على التنازع، وإن احتملته الآية لتعيُّن نظيره في قوله تعالى: ﴿وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ﴾ [الجاثية:٢٣] والقرآن يفسِّر بعضه بعضاً، ولأنَّ السمع كالقلب يدرك ما يدركه من جميع الجهات، فناسَب أن يقرن معه بالختم الذي يمنع من جميعها، وإن اختصَّ وقوعه بجانب، إلا أنه لا يتعيَّن، ولما كان إدراك البصر لا يكون عادة إلا بالمحاذاة والمقابلة، جعل المانع ما يمنع منها وهو الغشاوة؛ لأنها في الغالب كذلك؛ كغاشية السَّرْج[١]، ومثل هذا يكفي في النكات، ولا يضره ستره لجميع الجوانب كالإزار.

وما في «الكشف»: من أنَّ الوجه أنَّ الغشاوة مشهورةٌ في أمراض العين، فهي أنسب بالبصر من غير حاجة لما تكلَّفوه. يكشف عن حاله النظرُ في المعنى اللغوي ممن لا غشاوة على بصره.

ولعلَّ سبب تقديم السمع على البصر مشاركته للقلب في التصرف في الجهات الست مثله دون البصر. ومن هنا قيل: إنه أفضل منه، والحقُّ أنَّ كلًّا من الحواس ضروريٌّ في موضعه، ومن فَقَد حسًّا فَقَد علماً، وتفضيل البعض على البعض تطويلٌ من غير طائل[٢].

وقد قرئ بإمالة «أبصارهم»[٣]، ووجه الإمالة ـ مع أنَّ الصاد حرفٌ مستعلٍ، وهو منافٍ لها لاقتضائها لتسفُّل الصوت ـ مناسبة الكسرة، واعتبرت على الراء دون غيرها لمناسبة الإمالة الترقيق، والمشهور عند أهل العربية أنَّ ذلك لقوة الراء لتكرُّره

---

(١) وهي غطاؤه. اللسان (غشا).

(٢) في هامش الأصل و(م): ويحكى عن أبي يوسف رحمه الله أنه سئل عن اللوزينج والفيلوذج أيهما أحسن؟ فقال: لا أحكم من دون حضور الخصمين، فأتي بهما وأكل منهما ثم قال: كلما أردت أن أحكم لأحدهما على الآخر أتى الآخر بشاهدين عدلين فيمنعني من الحكم. اهـ منه.

(٣) هي قراءة أبي عمرو والكسائي من رواية الدوري. التيسير ص٥١، و النشر ٢/ ٥٤-٥٥.

على اللسان في النطق به، فإنه يرتعد، ويظهر ذلك إذا شُدِّد أو وقف عليه، فكَسْرَتُهُ بمنزلة كسرتين، فقَوِيَ السبب حتى أزال المانع.

ولعلَّ مرادهم أنه متكرِّرٌ طبعاً كما يدركه الوجدان، إلا أنه يجب المحافظة لئلا يقع التكرير[1]، فإنه مضرٌّ في الأداء حتى سمعت من بعض الشافعية[2]: أنَّ من كرَّر الراء في تكبيرة الإحرام لم تنعقد صلاته، والعهدة على الراوي.

والجمهور على أنَّ «على أبصارهم» خبرٌ مقدَّمٌ لـ«غشاوة»، والتقديم مصحِّحٌ لجواز الابتداء بالنكرة، مع أنَّ فيه مطابقة الجملة قبله؛ لأنه تقدَّم الجزء المحكوم به فيها، وهذا كذلك، ففي الآية جملتان خبريتان: فعليةٌ دالَّةٌ على التجدُّد، واسميَّةٌ دالة على الثبوت، حتى كأنَّ الغشاوة جبلِّيَّة فيهم، وكون الجملتين دعائيَّتين ليس بشيء، وفي تقديم الفعلية إشارةٌ إلى أنَّ ذلك قد وقع وفُرِغ منه.

ونصَب المفضَّل وأبو حيوة وإسماعيل بن مسلم «غشاوة»[3]؛ فقيل: هو على تقدير «جَعَل» كما صرح به في قوله تعالى: ﴿وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَـٰوَةً﴾ [الجاثية: ٢٣]. وقيل: إنه على حذف الجارّ[4].

وقال أبو حيان: يحتمل أن يكون مصدراً من معنى ختم؛ لأنَّ معناه: غشى وستر، كأنه قيل: تغشيةً، على سبيل التأكيد، فيكون حينئذ قلوبهم وسمعهم وأبصارهم مختوماً عليها مغشَّاة[5].

وقيل: يحتمل أن يكون مفعولَ «ختم» والظروفُ أحوال، أي: ختم غشاوة كائنة على هذه الأمور، لئلَّا يتصرَّف بها بالرفع والإزالة. وفي كلٍّ ما لا يخفي، فقراءة الرفع أولى.

---

(١) في (م): التقرير.

(٢) في هامش الأصل: وقد ذكره العلامة ابن حجر عليه الرحمة في الإيعاب، ولم يرتضه، فارجع إليه.

(٣) القراءات الشاذة ص٢.

(٤) يعني أنه منصوب على حذف حرف الجر، أي: بغشاوة، وقال أبو حيان في البحر ١/ ٤٩: وهو ضعيف.

(٥) البحر المحيط ١/ ٤٩.

وقرئ أيضاً بضم الغين ورفعه، وبفتح الغين ونصبه، وقرئ «غِشْوةٌ» بكسر المعجمة مرفوعاً، وبفتحها مرفوعاً ومنصوباً، و«غَشْيةٌ» بالفتح والرفع، و «عَشاوةٌ» بفتح المهملة والرفع، وجُوِّز فيه الكسر والنصب[1]. من العَشا بالفتح والقصر، وهو الرؤية نهاراً لا ليلاً، والمعنى أنهم يبصرون إبصار غفلةٍ لا إبصار عبرة، أو أنهم لا يرون آيات الله تعالى في ظلمات كفرهم، ولو زالت أبصروها.

وقال الراغب: العشا: ظلمة تعرض للعين، وعَشِيَ عن كذا عمي، قال تعالى: ﴿وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ ٱلرَّحْمَٰنِ﴾ [الزخرف:٣٦][2]. فالمعنى حينئذ ظاهر.

والتنوين للإشارة إلى نوعٍ من الأغطية غير ما يتعارفه الناس، ويحتمل أن يكون للتعظيم، أي: غشاوة أيّ غشاوةٍ، وصرَّح بعضهم بحمله على النوعية والتعظيم معاً، كما حُمل على التكثير والتعظيم معاً في قوله تعالى: ﴿فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ﴾ [فاطر:٤].

واللام في «لهم» للاستحقاق كما في: ﴿لَهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ﴾ [البقرة:١١٤] وفي «المغني»: لام الاستحقاق هي الواقعة بين معنًى وذات[3]. وهنا كذلك إلا أنه قدِّم الخبر استحساناً؛ لأنَّ المبتدأ نكرة موصوفة، ولو أُخِّر جاز كـ ﴿وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ [الأنعام:٢]، ويجوز ـ كما قيل ـ أن يكون تقديمه للتخصيص، فلا يعذِّبُ عذابَهم أحدٌ، ولا يُوثَق وثاقَهم أحد[4].

وكون اللام للنفع واستعملت هنا للتهكُّم، مما لا وجه له؛ لأنها إنما تقع له في مقابلة «على» في الدعاء وما يقاربه، ولم يقل به أحد ممن يوثق به هنا، ولا يقال: عليهم العذاب.

والظاهر أنَّ الجملة مساقةٌ لبيان إصرارهم بأنَّ مشاعرهم خُتمت، وأن الشقوة عليهم حُتمت[5]، وهي معطوفة على ما قبلها وليست استئنافاً ولا حالاً، وقال

---

(١) تنظر هذه القراءات في القراءات الشاذة ص٢، والكشاف ١/ ١٦٤، والمحرر الوجيز ١/ ٨٩، والبحر ١/ ٤٩.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن (عشا).

(٣) مغني اللبيب ص٢٧٥.

(٤) في هامش الأصل: قاله بهاء الدين العاملي.

(٥) في (م): ختمت.

السيالكوني: عطف على ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾، والجامع أنَّ ما سبق بيان حالهم وهذا بيانُ ما يستحقُّونه، أو على خبر «إنَّ» والجامع الشركة في المسند إليه مع تناسب مفهوم المسنَدَين، وجعل ذلك لدفع ما يتوهَّم من عدم استحقاقهم العذاب على كفرهم؛ لأنه بختم الله تعالى وتَغْشيته، ليس بوَجيهٍ كما لا يخفى.

والعذاب في الأصل: الاستمرار، ثم اتُّسع فيه فسُمِّي به كلُّ استمرارِ ألمٍ، واشتقُّوا منه فقالوا: عذَّبته، أي: داومت عليه الألم، قاله أبو حيان[1]، وعن الخليل ـ وإليه مالَ كثيرٌ ـ أنَّ أصله المنع، يقال: عَذَبَ الفرسُ، إذا امتنع عن العلف، ومنه العذْب لمنعه من العطش، ثم توسَّع فأُطلق على كل مُؤلمٍ شاقٍّ مطلقاً، وإن لم يكن مانعاً ورادعاً، ولهذا كان أعمَّ من النَّكال؛ لأنه ما كانَ رادعاً كالعقاب، وقيل: العقاب ما يجازى به كما في الآخرة، وشمل البيان عذاب الأطفال والبهائم وغيرهما، وخص السجاوندي[2] العذاب بإيصال الألم الحيِّ مع الهوان، فإيلام الأطفال والبهائم ليس بعذاب عنده.

وقيل: إنَّ العذاب مأخوذٌ في الأصل من التعذيب، ثم استعمل في الإيلام مطلقاً، وأصل التعذيب على ما قيل: إكثار الضرب بعَذَبة السوط، وقال الراغب: أصله من العَذْب، فعذَّبته أزلت عَذْبَ حياته على بناء: مَرَّضتُهُ وقذَّيتُهُ[3].

والتنكير فيه للنوعية، أي: لهم في الآخرة نوعٌ من العذاب غير متعارف في عذاب الدنيا، وحَمْلُه على التعظيم يستدعي حمل ما يستفاد من الوصف على التأكيد، ولا حاجة إليه.

والعظيم: الكبير، وقيل: فوق الكبير؛ لأنَّ الكبير يقابله الصغير، والعظيم يقابله الحقير، والحقير دون الصغير، فالصغير والحقير خسيسان، والحقير أخسُّهما، والعظيم والكبير شريفان، والعظيم أشرفهما، فتوصيف العذاب به أكثر في التهويل من توصيفه بالكبير، كما ذكره الكثير ممن شاع فضله؛ إذ العادة جارية بأنَّ الأخسَّ

---

(١) البحر المحيط ١/ ٤٦.

(٢) محمد بن طيفور الغزنوي المقرئ المفسِّر النحوي له تفسير حسن للقرآن، وكتاب علل القراءات، والوقف والابتداء، توفي سنة (٥٦٠هـ). الوافي بالوفيات ٣/ ١٧٨. .

(٣) مفردات ألفاظ القرآن (عذب).

يقابَلُ بالأشرف، والخسيسَ بالشريف، فما يُتوهَّم من أنَّ نقيض الأخصِّ أعم، مما لا يلتفت إليه هنا، نعم يشكل على دعوى أنَّ العظيم فوق الكبير قوله عزَّ شأنه في الحديث القدسي: «الكبرياء ردائي والعظمة إزاري»[1] حيث جعل سبحانه الكبرياء مقام الرداء، والعظمة مقام الإزار، ومعلومٌ أنَّ الرداء أرفعُ من الإزار، فيجب أن يكون صفة الكبر أرفع من العظمة.

ويقال: إنَّ الكبير هو الكبير في ذاته سواء استكبره غيره أم لا، وأما العظمة فعبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره، فالصفة الأولى على هذا ذاتية و أشرف من الثانية. ويمكن أن يجاب على بُعدٍ بأنَّ ما ذكروه خاصٌّ بما إذا استعمل الكبير والعظيم في غيره تعالى، أو فيما إذا خلا الكلام عن قرينة تقتضي العكس، أو يقال: إنه سبحانه جعل العظمة وهي أشرف من الكبرياء إزاراً؛ لقلة العارفين به جلَّ شأنه بهذا العنوان بالنظر إلى العارفين به بعنوان الكبرياء، فلقِلَّة أولئك كانت إزاراً، ولكثرة هؤلاء كانت رداءً، وسبحان الكبير العظيم.

وذكر الراغب: أنَّ أصلَ عَظُمَ الرجل: كَبُر عَظْمُه، ثم استُعير لكل كبير وأُجري مجراه محسوساً كان أو معقولاً، معنًى كان أو عيناً، والعظيم إذا استعمل في الأعيان فأصلُهُ أن يقال في الأجزاء المتصلة، والكثير[2] يقال في المنفصلة، وقد يقال فيها أيضاً: عظيم، وهو بمعنى كثير[3]؛ كجيش عظيم.

وعِظَمُ العذاب بالنسبة إلى عذاب دونه يتخلَّله فتور، وبهذا التخلُّل يصحُّ أن يتفاضل العذابان؛ كسوادين أحدهما أشبع من الآخر، وقد تخلَّل الآخرَ ما ليس بسواد.

وقد ذهب المسلمون إلى أنه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار، وهذه الآية وأمثالها شواهدُ صدق على ذلك. وقال بعضهم: لا يحسن، وذكروا دلائل عقلية مبنية على الحسن والقبح العقليين، فقالوا: التعذيب ضررٌ خالٍ عن المنفعة؛ لأنه سبحانه منزَّهٌ عن أن ينتفع بشيء والعبد يتضرَّر به، ولو سلم انتفاعه، فالله تعالى قادرٌ

---

(١) أخرجه أحمد (٨٨٩٤)، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٢) في الأصل و(م): والكبير، والمثبت من مفردات الراغب (عظم)، وعمدة الحفاظ ٣/ ١٧٦٧، وحاشية الشهاب ١/ ٢٩٨.

(٣) في الأصل و(م): كبير، وينظر التعليق السابق.

أن يوصل إليه النفع من غير عذاب، والضرر الخالي عن النفع قبيحٌ بديهة، وأيضاً إنَّ الكافر لا يظهر منه إلا العصيان، فتكليفه ـ متى حصل ـ ترتَّب عليه العذاب، وما كان مستعقباً للضرر من غير نفع قبيح، فإمَّا أن يقال: لا تكليف، أو تكليفٌ ولا عذاب، وأيضاً هو الخالق لداعية المعصية فيقبح أن يعاقِب عليها.

وقالوا أيضاً: هب أنَّا سلَّمنا العقاب، فمن أين القول بالدوام؟ وأقسى الناس قلباً إذا أخذ من بالغ في الإساءة إليه، وعذَّبه وبالغ فيه وواظب عليه، لامه كلُّ أحد، وقيل له: إما أن تقتله وتريحه، وإما أن تعفو عنه، فإذا قَبُحَ هذا من إنسان يلتذُّ بالانتقام، فالغنيُّ عن الكلِّ كيف يليق به هذا الدوام؟!

وأيضاً من تاب من الكفر ولو بعد حين تاب الله عليه، أفَترى أنَّ هذا الكرم العظيم يذهب في الآخرة، أو تسلب عقول أولئك المعذَّبين فلا يتوبون، أو يحسن أن يقول في الدنيا: ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡ﴾ [غافر: ٦٠] وفي الآخرة لا يجيب دعاءهم إلا بـ ﴿ٱخۡسَـُٔواْ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ [المؤمنون: ١٠٨]؟!

بقي التمسك بالدلائل اللفظية وهي لا تفيد اليقين، فلا تُعارض الأدلةَ العقلية المفيدة له، على أنَّا ندَّعي أنَّ أخبار الوعيد في الكفار مشروطةٌ بعدم العفو، وإن لم يكن هذا الشرط مذكوراً صريحاً، كما قال ذلك فيها من جوَّز العفو عن الفسَّاق، على أنه يحتمل أن تكون تلك الجمل دعائية أو أنها إخبارية، لكنَّ الإخبار عن استحقاق الوقوع لا عن الوقوع نفسه. وهذا خلاصة ما ذكروه في هذا الباب.

وبسط الإمام الرازي[1] الكلام فيه ولم يتعقَّبه بما يشرح الفؤاد ويبرِّد الأكباد وتلك:

شِنْشِنَةٌ أعرِفُها مِنْ أَخْزَمِ[2]

ولعمري إنها شُبَهٌ تمكنت في قلوب كثير من الناس فكانت لهم الخنَّاسَ الوسواس، فخلعوا رِبقة التكليف، وانحرفوا عن الدين الحنيف، وهي عند المؤمنين

(١) التفسير الكبير ٢/ ٥٤ وما بعدها.

(٢) الرجز لأبي أخزم الطائي وهو في المراثي ص١٣١، ومجمع الأمثال ١/ ٣٦١، ولسان العرب (رمل) و(خزم) و(شنن)، وتاج العروس (رمل) و(خزم). الشنشنة: مثل الطبيعة والسجية.

المتمكِّنين كصرير باب، أو كطنين ذباب، فأقول: ﴿وَمَا تَوْفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هود:٨٨]: نفي العذاب مطلقاً، مما لم يقله أحدٌ ممن يؤمن بالله تعالى واليوم الآخر، حتى إنَّ المجوس لا يقولونه مع أنهم الذين بلغوا من الهذيان أقصاه، فإنَّ عقلاءهم ـ والعقل بمراحل عنهم ـ زعموا أنَّ إبليس عليه اللعنة لم يزل في الظلمة بمعزل عن سلطان الله تعالى، ثم لم يزل يزحف حتى رأى النور، فوثب فصار في سلطان الله تعالى، وأدخل معه الآفات والشرور، فخلق الله تعالى هذا العالم شبكة له، فوقع فيها فصار لا يمكنه الرجوع إلى سلطانه، فبقي محبوساً يُرمَى بالآفات، فمَن أحياه الله تعالى أماته، ومن أصحَّه أسقمه، ومن أسرَّه أحزنه، وكل يوم ينقص سلطانه، فإذا قامت القيامة وزالت قوته طرحه الله تعالى في الجو، وحاسب أهل الأديان وجازاهم على طاعتهم للشيطان وعصيانهم له. نعم المشهور عنهم أنَّ الآلام الدنيوية قبيحة لذاتها، ولا تحسن بوجه من الوجوه، فهي صادرةٌ عن الظلمة دون النور.

وبطلان مذهب هؤلاء أظهرُ من نار على عَلَم، ولئن سلَّمنا أنَّ أحداً من الناس يقول ذلك، فهو مردود، وغالب الأدلة التي تُذكر في هذا الباب مبنيٌّ على الحسن والقبح العقليين، وقد نفاهما أهل السنة والجماعة، وأقاموا الأدلة على بطلانهما، وشيوع ذلك في كتب الكلام يجعل نقله هنا من لغو الكلام، على أنَّا نقول: إن لله تعالى صفتي لطف وقهر، ومن الواجب في الحكمة أن يكون الملك ـ لاسيما ملك الملوك ـ كذلك؛ إذ كلٌّ منهما من أوصاف الكمال، ولا يقوم أحدهما مقام الآخر، ومن منع ذلك فقد كابر، وقد مدح في الشاهد ذلك كما قيل:

يَـدَاكَ يَـدٌ خَـيْـرُهَـا يُـرْتَـجَـى وأُخْـرَى لأَعْـدَائِـهَـا غَـائِـظَـةٌ[1]

فلما نظر الله سبحانه إلى ما علمه من الماهيات الأزلية والأعيان الثابتة، ورأى فيها مَنِ استعدَّ للخير وطلبه بلسان استعداده، ومَن استعدَّ للشرِّ وطلبه كذلك، أفاض على كلٍّ بمقتضى حكمته ما استعدَّ له، وأعطاه ما طلبه منه، ثم كلَّفه ورغَّبه ورهَّبه إتماماً للنعمة، وإظهاراً للحُجَّة؛ إذ لو عذَّبه وأظهر فيه صفةَ قهره قبل أن يُنذره

---

(١) البيت لطرفة بن العبد في ملحق ديوانه ص١٥٥، وشرح التصريح ١/ ١٨٢، والمقاصد النحوية ١/ ٥٧٢.

لربما قال: ﴿لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾ [طه: ١٣٤] فالتعذيب وإن لم يكن فيه نفعٌ له سبحانه بالمعنى المألوف، لكنه من آثار القهر، ووقوعُ فريق في طريق القهر ضروريٌّ في حكمته تعالى، وكلُّ ما تقتضيه حكمته تعالى وكماله حسن، وإن شئت فقل: إنَّ صفتي اللطف والقهر من مستتبعات ذاته التي هي في غاية الكمال، ولهما متعلِّقات في نفس الأمر مستعدة لهما في الأزل استعداداً غير مجعول، وقد علم سبحانه في الأزل التعلُّقات والمتعلِّقات، فظهرت طِبْقَ ما علم، ولو لم تظهر كذلك لزم انقلاب الحقائق وهو محال؛ فالإيمان والكفر في الحقيقة ليسا سبباً حقيقيًّا علةً تامةً للتنعيم والتعذيب، وإنما هما علامتان لهما، دعت إليهما الحكمة والرحمة. وهذا معنى ما ورد في الصحيح: «اعملوا فكلٌّ ميسَّرٌ لما خُلق له»[1].

أما من كان ـ أي: في علم الله ـ من أهل السعادة المستعدَّة لها ذاته، فسييسَّر ـ بمقتضى الرحمة ـ لعمل أهل السعادة؛ لأنَّ شأنه تعالى الإفاضة على القوابل بحسب القابليات، وأما من كان في الأزل والعلم القديم من أهل الشقاوة التي ثبتت لماهيته الغير المجعولة أزلاً، فسييسَّر ـ بمقتضى القهر ـ لعمل أهل الشقاوة، وفي ذلك تظهر المنَّة وتتمُّ الحجة، ولا يَرِدُ قوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩] لأنَّ نفي الهداية لنفي المشيئة، ولا شكَّ أنَّ المشيئة تابعةٌ للعلم، والعلمُ تابعٌ لثبوت المعلوم في نفس الأمر، كما يشير إليه قوله تعالى في المستحيل الغير الثابت في نفسه: ﴿أَمْ تُنَبِّـُٔونَهُۥ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الرعد: ٣٣] وحيث لا ثبوت للهداية في نفسها لا تعلُّق للعلم بها، وحيث لا تعلُّق، لا مشيئة، فسبب نفي إيجاد الهداية نفيُ المشيئة، وسبب نفي المشيئة تقرُّر عدم الهداية في نفسها، فيؤول الأمر إلى أنَّ سبب نفي إيجاد الهداية انتفاؤها في نفس الأمر، وعدمُ تقرُّرها في العلم الأزلي: ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ﴾ [الأنفال: ٢٣].

فإذا انتقش هذا على صحيفة خاطرك، فنقول: قولهم: الضرر الخالي عن النفع قبيح بديهة، ليس بشيء؛ لأنَّ ذلك ضرر من آثار القهر التابع للذات الأقدس، ومتى

---

(١) قطعة من حديث أخرجه أحمد (٦٢١)، والبخاري (٤٩٤٩)، ومسلم (٢٦٤٧) من حديث علي رضي الله عنه.

خلا عن القهر كان ـ عزَّ شأنه عما يقوله الظالمون ـ كالأقطع الذي ليس له إلا يدٌ واحدة، بل من أنصفَه عقلُه يعلم أنَّ الخلوَّ عن صفة القهر يُخلُّ بالربوبية، ويسلب إزار العظمة، ويحطُّ شأن الملكيَّة؛ إذ لا يرهب منه حينئذٍ، فيختلُّ النظام وينحلُّ بندُ هذا الانتظام.

على أنَّ هذه الشبهة تستدعي عدم إيلام الحيوان في هذه النشأة، لا سيَّما البهائم والأطفال الذين لا ينالهم من هذه الآلام نفعٌ بالكلية، لا عاجلاً ولا آجلاً، مع أنَّا نشاهد وقوعَ ذلك أكثرَ من نجوم السماء، فما هو جوابهم عن هذه الآلام منه سبحانه في هذه النشأة، مع أنه لا نفعَ له منها بوجهٍ، فهو جوابنا عن التعذيب في تلك النشأة.

وقولهم: إنَّ الكافر لا يظهر منه إلا العصيان، فتكليفه متى حصل ترتَّب عليه العذاب.. إلخ، ففيه أنَّ الكافر في علم الله تعالى حسب استعداده متعشِّقٌ للنار تعشُّقَ الحديد للمغناطيس وإن نفر عنها، نافرٌ عن الجنة نفور الظلمة عن النور وإن تعشَّقها، فهو إن كُلِّف وإن لم يكلَّف لا بدَّ و أن يُعذَّب فيها، ولكنَّ التكليف لاستخراج ما في استعداده من الإباء لإظهار الحجة، والكفرُ مجرَّد علامة: ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ﴾ [النحل:٣٣].

وقولهم: هو سبحانه الخالق لداعية المعصية، مسلَّمٌ، لكنه خلقها وأظهرها طبق ما دعا إليه الاستعداد الذاتيُّ الذي لا دخل للقدرة إلا في إيجاده، وأيُّ قبحٍ في إعطاء الشيء ما طلبه بلسان استعداده، وإن أضرَّ به، ولا يلزم الله تعالى عقلاً أن يترك مقتضى حكمته ويبطل شأن ربوبيته، مع عدم تعلُّق علمه بخلاف ما اقتضاه ذلك الاستعداد.

وقولهم: هب أنَّا سلَّمنا العقاب، فمن أين الدوام إلخ. قلنا: الدوام من خُبث الذات وقُبح الصفات، الثابتَين فيما لم يزل الظاهرَين فيما لا يزال بالإباء بعد التكليف، مع مراعاة الحكمة، وهذا الخبثُ دائمٌ فيهم ما دامت حكمة الله تعالى الذاتية وذواتهم، كما يرشدك إلى ذلك قوله سبحانه: ﴿وَلَوۡ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنۡهُ﴾ [الأنعام:٢٨] ويدوم المعلول ما دامتْ عِلَّته، أو يقال: العذاب ـ وهو في الحقيقة البعد من الله ـ لازمٌ للكفر، والملزوم لا ينفكُّ من اللازم، وأيضاً الكفر مع ظهور

البرهان في الأنفس والآفاق بمن لا تتناهى كبرياؤه ولا تنحصر عظمته، أمرٌ لا يحيط نطاقُ الفكر بقبحه، وإن لم يتضرر به سبحانه، لكن الغَيرة الإلهية لا ترتضيه، وإن أفاضته القدرة الأزلية حسب الاستعداد بمقتضى الحكمة، ومثل ذلك يطلب عذاباً أبديًّا وعقاباً سرمديًّا، وشبيهُ الشيء منجذبٌ إليه، ولا يقاس هذا بما ضربه من المثال؛ إذ أين ذلة[1] التراب من عزَّة ربِّ الأرباب، وليس مورد المسألتين منهلاً واحداً.

وقولهم: من تاب من الكفر ولو بعد حين تاب الله عليه، أفترى أنَّ هذا الكرم العظيم يذهب في الآخرة، أو تسلب عقول أولئك المعذَّبين فلا يتوبون.. إلخ.

ففيه أنَّ من تاب من الكفر فقد أبدل القبيح بضدِّه، وأظهر سبحانه مقتضى ذاته وماهيته المعلومة له حسب علمه، فهناك حينئذ كفرٌ قبيحٌ زائل، وإيمانٌ حسنٌ ثابت، وقد انضمَّ إلى هذا الإيمان ندمٌ على ذلك الكفر في دار ينفع فيها تَدارُكُ ما فات، والندم على الهفوات، فيصير الكفر بهذا الإيمان كأنْ لم يكن شيئاً مذكوراً؛ إذ يقابل القبيح بالحسن ويبقى الندم ـ وهو ركن التوبة ـ مكسباً، على أنَّ ظهور الإيمان بعد الكفر دليلٌ على نجابة الذات في نفسها وطهارتها في معلوميَّتها، والأعمال بالخواتيم، فلا بدع في مغفرة الله تعالى له جوداً وكرماً.

ورحمة الله تعالى وإن وسعت كل شيءٍ ببعض اعتباراتها إلا أنها خصَّت المتَّقين باعتبار آخر، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ [الأعراف:١٥٦] فهي كمعيَّته سبحانه الغير المكيفة، ألا تسمع قوله تعالى مرَّة: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ﴾ [المجادلة:٧]، وتارة: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوا وَّالَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾ [النحل:١٢٨] وكرَّة: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة:٤٠] وطوراً: ﴿إِنَّ مَعِيَ رَبِّي﴾ [الشعراء:٦٢].

ولا ينافي كون الرحمة أوسع دائرة من الغضب كما يرمز إليه: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه:٥] أنَّ الكفار المعذَّبين أكثر من المؤمنين المنعَّمين، كما يقتضيه

(١) قوله: ذلة، ليس في الأصل.

قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الرعد:١] وكذا حديث البعث؛ لأن هذه الكثرة بالنسبة إلى بني آدم، وهم قليلون بالنسبة إلى الملائكة والحور والغلمان: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المدثر:٣١] ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل:٨] فيكون أهل الرحمة أكثر من أهل الغضب، على أنَّ أهل النار مرحومون في عذابهم، وما عند الله تعالى من كل شيء لا يتناهى، وبعض الشرِّ أهون من بعض، وهم مختلفون في العذاب، وبين عذاب كل طبقة وطبقة ما بين السماء والأرض، وإن ظنَّ كلٌّ من أهلها أنه أشدُّ الناس عذاباً، لكنَّ الكلام في الواقع، بل منهم من هو ملتذٌّ بعذابه من بعض الجهات، ومنهم غير ذلك، نعم فيهم مَنْ عذابُه محضٌ لا لذة لهم فيه، ومع هذا يمقتون أنفسهم لعلمهم أنها هي التي استعدَّت لذلك، ففاض عليها ما فاض من جانب المبدأ الفياض، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿لَمَقْتُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [غافر:١٠] ومن غفل منهم عن ذلك نبَّهه إبليس عليه اللعنة، كما حكى الله عنه بقوله: ﴿فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوٓاْ أَنفُسَكُم﴾ [إبراهيم:٢٢] ولا تنفعهم التوبة هناك كما تنفعهم هنا؛ إذ قد اختلفت الداران وامتاز الفريقان، وانتهى الأمد المضروب لها بمقتضى الحكمة الإلهية.

وقد رأينا في الشاهد أنَّ لنفع الدواء وقتاً مخصوصاً إذا تعدَّاه ربما يؤثر ضرراً، ومن الكفار من يعرف أنه قد مضى الوقت وانقضى ذلك الزمان، وأنَّ التوبة إنما كانت في الدار الدنيا ولهذا قال: ﴿رَبِّ ٱرْجِعُونِ ۝٩٩ لَعَلِّيٓ أَعْمَلُ صَٰلِحًا فِيمَا تَرَكْتُ﴾ [المؤمنون:٩٩-١٠٠] ولما كان هذا طلب عارفٍ من وجه، جاهلٍ من وجه آخر، قال الله تعالى في مقابلته: ﴿كَلَّآ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَا﴾ [المؤمنون:١٠٠] ولم يغلظ عليه كما أغلظ على من قال: ﴿رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَٰلِمُونَ﴾ [المؤمنون:١٠٧] حيث صدر عن جهل محض، فأجابهم بقوله: ﴿ٱخْسَـُٔواْ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ [المؤمنون:١٠٨] فلما اختلف الطلب اختلف الجواب، وليس كلُّ دعاءٍ يُستجاب، كما لا يخفى على أولي الألباب.

وقولهم: بقي التمسك بالدلائل اللفظية وهي لا تفيد اليقين، فلا تُعارِض الأدلة العقلية المفيدة له. فيقال فيه: إن أرادوا أنَّ هذه الأدلة العقلية مفيدةٌ لليقين، فقد علمتَ حالها وأنها كسرابٍ بقيعة، وليتها أفادت ظنًّا، وإن أرادوا مطلق الأدلة

العقلية، فهذه ليست منها، على أنَّ كون الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين، إنما هو مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة، والحق أنها قد تفيد اليقين بقرائنَ مشاهَدَةٍ أو متواترة تدلُّ على انتفاء الاحتمالات، ومن صدق القائل يُعلم عدم المعارض العقلي، فإنه إذا تعيَّن المعنى وكان مراداً له، فلو كان هناك معارض عقليٌّ لزم كذبه، نعم في إفادتها اليقين في العقليات نظرٌ؛ لأنَّ كونها مفيدة لليقين مبنيٌّ على أنه هل يحصل بمجردها والنظر فيها ـ وكون قائلها صادقاً ـ الجزمُ بعدم المعارض العقلي؟ وأنه هل للقرينة التي تشاهد أو تنقل تواتراً مدخلٌ في ذلك الجزم؟ وحصول ذلك الجزم بمجرَّدها ومدخلية القرينة فيه، مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه؛ الإثبات والنفي، فلا جَرَمَ كانت إفادتها اليقين في العقليات محلَّ نظر وتأمُّل.

إن قلت: إذا كان صدق القائل مجزوماً به، لزم منه الجزم بعدم المعارض في العقليات، كما لزم منه في الشرعيات، وإلا احتمل كلامه الكذب فيهما، فلا فرق بينهما.

قلت: أجاب بعض المحققين بأنَّ المراد بالشرعيات أمورٌ يجزم العقل بإمكانها ثبوتاً وانتفاء ولا طريق إليها، وبالعقليات ما ليس كذلك، وحينئذ جاز أن يكون من الممتنعات، فلأجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل النقلي في العقليات، وإن حصل الجزم به في الشرعيات، وذلك بخلاف الأدلة العقلية في العقليات، فإنها بمجردها تفيد الجزم بعدم المعارض؛ لأنها مركَّبةٌ من مقدِّمات عُلم بالبديهة صحَّتُها، أو عُلم بالبديهة لزومها مما علم بالبديهة صحته، وحينئذ يستحيل أن يوجد ما يعارضها؛ لأنَّ أحكام البديهة لا تتعارض بحسب نفس الأمر أصلاً.

هذا وقال الفاضل الرومي: هاهنا بحث مشهور، وهو أنَّ المعنيَّ بعدم المعارض العقلي في الشرعيات صدقُ القائل، وهو قائمٌ في العقليات أيضاً، وما لا يحكم العقل بإمكانه ثبوتاً أو انتفاءً لا يلزم أن يكون من الممتنعات، لجواز إمكانه الخافي من العقل، فينبغي أن يُحمل كلُّ ما عُلِمَ أنَّ الشرع نطق به على هذا القسم، لئلا يلزم كذبه وإبطال قطع العقل بصدقه، فالحق أنَّ النقليَّ يفيد القطع في العقليات أيضاً، ولا مخلص إلا بأن يقال: المراد أنَّ النظر في الأدلة نفسها والقرائن في الشرعيات

يفيد الجزم بعدم المعارض، لأجل إفادة الإرادة من القائل الصادق جزماً، وفي العقليات إفادته الجزم بعدمه محل نظر، بناء على أنَّ إفادته الإرادة محتملة. انتهى.

وقد ذهب الشيخ الأكبر قُدِّس سرُّه إلى تقديم الدليل النقلي على العقلي، فقال في الباب الثاني والسبعين والأربع مئة من «الفتوحات»[1]:

عَلَى السَّمْعِ عَوَّلنا فكُنَّا أُولِي النّهَى ... ولا عِلْمَ فيما لا يكونُ عَنِ السَّمْعِ

وقال قدس سره في الباب الثامن والخمسين والثلاث مئة:

كَيفَ للعَقْلِ دَلِيْل والذي ... قَدْ بناهُ العَقْلُ بالكَشْفِ انْهَدَمْ

فَنَجاةُ النَّفْسِ في الشَّرْعِ فَلا ... تَكُ إنْساناً رَأى ثُمَّ حرمْ

وَاعْتَصِمْ بالشَّرْعِ في الكَشْفِ فَقَدْ ... فَازَ بالخَيْرِ عَبِيْدٌ قَدْ عَصَمْ

أَهْمِلِ الفِكْرَ فلا تَحْفَلْ بهِ ... واتْرُكَنْهُ مثلَ لحمٍ في وَضَمْ

إنّ لِلفِكْرِ مَقَاماً فاعْتَضِدْ ... بهِ فِيْهِ تَكُ شَخْصاً قَدْ رُحِمْ

كُلّ عِلْمٍ يَشْهَدُ الشَّرْعُ لهُ ... هُوَ علم فِيْهِ فَلْتَعْتَصِمْ

وإذا خَالَفَهُ العَقْلُ فَقُلْ ... طورك الزَمْ ما لكُمْ فِيْهِ قَدمْ[2]

ويؤيد هذا ما روي عن الشافعيِّ رضي الله عنه أنه قال: إنَّ للعقل حدّاً ينتهي إليه، كما أنَّ للبصر حدًّا ينتهي إليه. وقال الإمام الغزالي: ولا تستبعد أيها المعتكف في عالم العقل أن يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه مالا يظهر في العقل، كما لا تستبعد أن يكون العقل طوراً وراء التمييز والإحساس ينكشف فيه عوالم وعجائب يقصر عنها الإحساس والتمييز، إلى آخر ما قال.

ففيما نحن فيه في القرآن والسنة المتواترة ما لا يحصى مما يدلُّ على الخلود في النار وفي العذاب دلالة واضحة لا خفاء فيها، فتأويلها كلِّها بمجرَّد شُبَهٍ أضعفُ من حبال القمر، والعدول عنها إلى القول بنفي العذاب أو الخلود فيه مما لا ينبغي،

---

(١) ٤/ ١٠٤.

(٢) الفتوحات المكية ٣/ ٣١، وهي فيه في الباب الثامن وثلاث مئة.

لاسيما في مثل هذه الأوقات التي فيها الناس كما ترى، على أنَّ هذه التأويلات في غاية السخافة؛ إذ كيف يتصور حقيقة الدعاء من ربِّ الأرض والسماء؟ أم كيف يكون التعليق بعد النظر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء:٤٨]؟ أم كيف يقبل أن يكون الإخبار عن الاستحقاق دون الوقوع على ما فيه في مثل قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَٰهُمْ سَعِيرًا﴾ [الإسراء:٩٧] و﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء:٥٦]؟! سبحانك هذا بهتان عظيم.

وأما ما ينقل عن بعض السلف الصالح ـ وكذا عن حضرة مولانا الشيخ الأكبر ومن حذا حذوه من السادة الصوفية ﭫ ـ من القول بعدم الخلود، فذلك مبنيٌّ على مشربٍ آخر وتجلٍّ لم ينكشف لنا، والكثير منهم قد بنى كلامه على اصطلاحات ورموز وإشارات، قد حال بيننا وبين فهمها العوائق الدنيوية والعلائق النفسانية، ولعل قولَ مَن قال بعدم الخلود ممن لم يسلك مسلك أهل السلوك مبنيٌّ على عدم خلود طائفة من أهل النار، وهم العصاة مما دون الكفر، وإن وقع إطلاق الكفر عليهم حمل على معنى آخر، كما حمل ـ على رأي ـ في قوله ﷺ: «من ترك الصلاة فقد كفر»[١]، على أنَّ الشيخ قُدِّس سرُّه كم وكم صرَّح في كتبه بالخلود فقال في عقيدته الصغرى أول «الفتوحات»: والتأبيد لأهل النار في النار حق[٢]. وفي الباب الرابع والستين في بحث ذبح الموت ونداء المنادي: يا أهل النار خلود ولا خروج، ما نصُّه: ويغتمُّ أهل النار أشدَّ الغمِّ لذلك، ثم تغلق أبواب النار غلقاً لا فتح بعده، وتنطبق النار على أهلها ويدخل بعضهم في بعض ليعظم انضغاطهم فيها، ويرجع أعلاها أسفلها وأسفلها أعلاها، ويرى الناسُ والجنُّ فيها مثل قطع اللحم في القدر التي تحتها النار العظيمة، تغلي كغلي الحميم، فتدور في الخلق علوًّا وسفلاً ﴿كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَٰهُمْ سَعِيرًا﴾ [الإسراء:٩٧][٣].

وذكر الشيخ عبد الكريم الجيلي[٤] في كتابه المسمَّى بـ «الإنسان الكبير»، وفي

---

(١) أخرجه أحمد (٢٣٠٠٧)، من حديث بريدة ﭬ.

(٢) الفتوحات ١/ ٣٨.

(٣) الفتوحات ١/ ٣١٦.

(٤) هو عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الكريم الجيلي القادري الحنبلي الصوفي، له تفسير القرآن الكريم، توفي سنة (٥٠٨هـ). ذيل كشف الظنون ٣/ ٣٠٤.

شرح لباب الأسرار من «الفتوحات»: أنَّ مراد القوم بأنَّ أهل النار يخرجون منها هم عصاة الموحِّدين لا الكفار، وقال: إياك أن تحمل كلام الشيخ محيي الدين وغيره من الصوفية ـ في قولهم بانتهاء مدة أهل النار من العصاة ـ على الكفار، فإنَّ ذلك كذبٌ وخطأ، وإذا احتمل الكلام وجهاً صحيحاً وجب المصير إليه. انتهى.

نعم قال قدِّس سرُّه في تفسير الفاتحة من «الفتوحات»[1]. فإذا وقع الجدار وانهدم السور، وامتزجت الأنهار والتقى البحران، وعُدم البرزخ: صار العذاب نعيماً وجهنم جنة، ولا عذاب ولا عقاب إلا نعيم وأمان، بمشاهدة العيان.. إلخ.

وهذا وأمثاله محمولٌ على معنى صحيح يعرفه أهل الذوق، لا ينافي ما وردت به القواطع، وقصارى ما يخطر لأمثالنا فيه أنه محمولٌ على مسكن عصاة هذه الأمة من النار، وفيه: يضع الجبار قدمه ويتجلَّى بصفة القهر على النار فتقول: قط قط[2]، ولا تطيق تجلِّيه فتخمد، ولا بُعْدَ أن تلحق بَعْدُ بالجنة، وإياك أن تقول بظاهره مع ما أنت عليه، وكلما وجدت مثل هذا لأحد من أهل الله تعالى فسلِّمه لهم بالمعنى الذي أرادوه مما لاتعلمه أنت ولا أنا، لا بالمعنى الذي ينقدح في عقلك المشوب بالأوهام، فالأمر والله وراء ذلك، والأخذ بظواهر هذه العبارات النافية للخلود في العذاب، وتأويل النصوص الدالة على الخلود في النار بأن يقال: الخلود فيها لا يستلزم الخلود في العذاب لجواز التنعُّم فيها، وانقلاب العذاب عذوبة، مما يجرُّ إلى نفي الأحكام الشرعية وتعطيل النبوات، وفتح باب لا يُسدّ.

وإن سوَّلت نفسك لك ذلك، قلبنا البحث معك، ولنأتينَّك بجنود من الأدلة لا قِبَلَ لك بها، وما النصر إلا من عند الله، ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الروم:٤٧]، ولا يوقعنَّك في الوهم أنَّ الخلود مستلزمٌ لتناهي التجلِّيات، فالله تعالى هو الله، وكلَّ يوم هو في شأن: ﴿فَخُذْ مَآ ءَاتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ [الأعراف:١٤٤]

---

(١) ١/ ١١٤.

(٢) قطعة من حديث أخرجه أحمد (٧٧١٨)، والبخاري (٤٨٤٨)، ومسلم (٢٨٤٦) (٣٥) عن أبي هريرة ﷺ.

ولا أظنُّك تجد هذا التحقيق من غيرنا، والحمد لله رب العالمين.

﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ۝٨﴾ هذه الآية وما بعدها إلى آخر القصة معطوفة على قصة «إن الذين كفروا» وكلٌّ من المتعاطفين مسوقٌ لغرض، إلا أنَّ فيهما من النعي على أهل الضلال ما لا يخفى، وقد سيقت هذه الآية إلى ثلاث عشرة آية لنعي المنافقين الذين ستروا الكفر وأظهروا الإسلام، فهم بحسب الظاهر أعظمُ جُرماً من سائر الكفار، كما يُشير إليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥].

والناس، أصله عند سيبويه[1] والجمهور: أناس، وهو جمعٌ أو اسم جمع لإنسان، وقد حُذفت فاؤه تخفيفاً، فوزنه فعال[2]، ويشهد لأصله: إنسان وإنس وأناسي، ونقصه وإتمامه جائزان إذا نُكِّر، فإذا عُرِّف بأل فالأكثر نقصه ـ ومن عُرِّف خُصَّ بالبلاء ـ ويجوز إتمامه على قلة كما في قوله:

إنَّ المَنايا يَطَّلِعْـ ... ـنَ عَلَى الأُناسِ الآمِنِينَا[3]

وهو مأخوذٌ من الأُنس ضد الوحشة، لأنسه بجنسه؛ لأنه مدنيٌّ بالطبع، ومن هنا قيل:

وَمَا سُمِّي الإنْسَانُ إلا لأُنْسِهِ ... وَلا القَلْبُ إلا أَنَّهُ يَتَقَلَّبُ[4]

أو من آنَسَ، أي: أَبْصرَ، قال الله تعالى: ﴿ءَانَسَ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ نَارًا﴾ [القصص: ٢٩] وجاء بمعنى سمع وعلم، وسُمِّي به؛ لأنه ظاهرٌ محسوس، وذهب السكاكيُّ[5] إلى أنه اسمٌ تامٌّ، وعينه واو، من نَوَسَ إذا تحرك، بدليل تصغيره على

---

(١) الكتاب ٢/ ١٩٦.

(٢) أي أن وزن ناس: فُعال، كما ذكر الزمخشري في الكشاف ١/ ١٦٦، وقال: لأن الزِّنة على الأصول، ألا تراك تقول في وزن قِهِ: افعل، وليس معك إلا العين وحدها.

(٣) البيت لذي جدن الحميري، كما في الخزانة ٢/ ٢٨٧-٢٨٨، ودون نسبة في الخصائص ٣/ ١٥١، وأمالي ابن الشجري ١/ ١٨٨.

(٤) البيت في تفسير القرطبي ١/ ٢٩٤، والدر المصون ١/ ١١٩، وزهر الأكم ١/ ٣٠١.

(٥) كذا في الأصل و (م)، والصواب الكسائي، كما في البحر ١/ ٥٢، والدر المصون ١/ ١١٩، وحاشية الشهاب ١/ ٣٠١، وعنه نقل المصنف.

نُويس، فوزنه فَعَل. وفي «الكشاف»[1]: أنه من المصغَّر الآتي على خلاف مكبَّره؛ كأُنَيسيَان ورُوَيْجل.

وقيل: مِن نسي بالقلب؛ لقوله تعالى في آدم عليه السلام: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥] وهذا مرويٌّ عن ابن عباس رضي الله عنهما، فوزنه حينئذ «فلع»، ولا يستعمل في الغالب إلا في بني آدم، وحكى ابن خالويه عن ناس من العرب: أناس من الجن، قال أبو حيان: وهو مجاز[2]. وإذا أُخذ من نَوَسَ يكون صدق المفهوم على الجن ظاهراً، لاسيما إذا قلنا: إنَّ النَّوس تذبْذبُ الشيء في الهواء.

وعن سلمة بن عاصم[3] أنه جزم بأنَّ كلاً من ناس وأناس مادة مستقلة.

واللام فيه إما للجنس أو للعهد الخارجي، فإن كان الأول فـ «مَن» نكرة موصوفة، وإن كان الثاني فهي موصولة مراداً بها عبد الله بن أبيّ وأشياعه، وجوَّز ابن هشام وجماعة أن تكون موصولة على تقدير الجنس، وموصوفة على تقدير العهد[4]؛ لأنَّ بعض الجنس قد يتعيَّن بوجه ما، وبعض المعيَّنينَ قد يُجهل باعتبار حال من أحواله؛ كأهل محلة محصورين فيهم قاتل لم يعرف بعينه كونه قاتلاً، وإن عرف شخصه، فلا وجه للتخصيص عند هؤلاء، وقيل: إنَّ التخصيص هو الأنسب؛ لأنَّ المعرَّف بلام الجنس لعدم التوقيت فيه قريبٌ من النكرة، وبعض النكرة نكرة، فناسب مَنْ الموصوفة للطباق، والأمر بخلافه في العهد، وعلى هذا الأسلوب ورد قوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ﴾ [الأحزاب: ٢٣] ﴿وَمِنْهُمُ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلنَّبِيَّ﴾ [التوبة: ٦١] لأنه أريد في الأول الجنس، وفي مرجع الضمير في الثاني طائفةٌ معينةٌ من المنافقين، ولما كان في الآية تفصيلٌ معنويٌّ؛ لأنه سبحانه ذكر المؤمنين ثم الكافرين ثم عقَّب بالمنافقين، فصار نظيراً للتفصيل اللفظي، وفي قوَّة تفصيل الناس إلى مؤمن وكافر ومنافق ـ تضمَّن الإخبار عمَّن يقول بأنه من الناس ـ فائدة، ولك أن

---

(١) ١/ ١٦٦-١٦٧.

(٢) البحر المحيط ١/ ٥٢.

(٣) هو أبو محمد النحوي، من نحاة الكوفة، روى عن الفراء كتبه، وحدث عن ثعلب، وقال ابن الجزري: توفي بعد السبعين و مئتين فيما أحسب. طبقات القراء ١/ ٣١١، وإنباه الرواة ٢/ ٥٦.

(٤) مغني اللبيب ص٤٣٣ و ٧٣٨، والكلام من حاشية الشهاب ١/ ٣٠٤.

تحمله على معنى: من يختفي من المنافقين معلومٌ لنا، ولولا أنَّ الستر من الكرم فضحته، فيكون مفيداً أيضاً وملوِّحاً إلى تهديدٍ ما.

وقيل: المراد بكونهم من الناس: أنهم لا صفة لهم تميِّزهم سوى الصورة الإنسانية، أو المراد التنبيه على أنَّ الصفات المذكورة تنافي الإنسانية، فيتعجَّب منها، أو مناط الفائدة الوجود، أي: إنهم موجودون فيما بينهم، أو إنهم من الناس لا من الجن؛ إذ لا نفاق فيهم، أو المراد بالناس المسلمون، والمعنى: إنهم يُعَدُّون مسلمين أو يُعامَلون معاملتهم فيها لهم وعليهم، ولا يخفى ما في بعض هذه الوجوه من الكُلَف والتكلُّف، ولكل ساقطةٍ لاقطة.

واختار أبو حيان هنا أن تكون «من» موصولة مدَّعياً أنها إنما تكون موصوفة إذا وقعت في مكان يختصُّ بالنكرة في الأكثر، وفي غير ذلك قليل، حتى إنَّ السكاكيّ[1] على علوِّ كعبه أنكره، ولا يخفى ما فيه، ولا يرد على إرادة العهد أنه كيف يدخل المنافقون مطلقاً في الكفرة المصرِّين المحكوم عليهم بالختم، وإن ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ﴾ الآية وقع عديلاً لـ ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ بياناً للقسم الثالث المذبذب، فلا يدخل فيه. لأنَّ المراد بالمنافقين: المصمِّمون منهم المختوم عليهم بالكفر، كما يدل عليه ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [البقرة:١٨] لا مطلق المنافقين، ولأنَّ اختصاصهم بخلط الخداع والاستهزاء مع الكفر لا ينافي دخولهم تحت الكفرة المصرِّين؛ وبهذا الاعتبار صاروا قسماً ثالثاً، فالقسمة ثنائية بحسب الحقيقة ثلاثية بحسب الاعتبار[2]، وفي قوله تعالى: ﴿يَقُولُ﴾ و ﴿ءَامَنَّا﴾ مراعاةٌ للفظ «من» ومعناها، ولو راعى الأول فقط لقال: آمنت، أو الثاني فقط لقال: يقولون، ولمَّا روعيا جميعاً حسن مراعاة اللفظ أولاً؛ إذ هو في الخارج قبل المعنى، والواحد قبل الجمع، ولو عكس جاز، وزعم ابن عطية أنه لا يجوز الرجوع من جمع إلى توحيد[3]، ويردُّه قول الشاعر:

---

(١) كذا في الأصل و (م)، والصواب: الكسائي، كما في البحر ١/ ٥٤، ومغني اللبيب ص٤٣٣، والدر المصون ١/ ١١٨، وحاشية الشهاب ١/ ٣٠٤.

(٢) في (م): بالاعتبار.

(٣) المحرر الوجيز ١/ ٩٠.

لَسْتُ مِمَّنْ يَكِعُ(١) أَوْ يَسْتَكِينُو نَ إذا كَافَحَتْهُ خَيْلُ الأعادي

واقتصر من متعلَّق الإيمان على الله واليوم الآخر، مع أنهم كانوا يؤمنون بأفواههم بجميع ما جاء به النبي ﷺ؛ لأنهما المقصود الأعظم من الإيمان؛ إذ من آمن بالله تعالى ـ على ما يليق بجلال ذاته ـ آمن بكتبه ورسله وشرائعه، ومن علم أنه إليه المصير استعدَّ لذلك بالأعمال الصالحة، وفي ذلك إشعارٌ بدعوى حيازة الإيمان بطرفيه؛ المبدأ والمعاد، وما طريقه العقل والسمع، ويتضمَّن ذلك الإيمانَ بالنبوَّة.

أو أنَّ تخصيص ذلك بالذكر للإيذان بأنهم يُبطنون الكفر فيما ليسوا فيه منافقين في الجملة؛ لأنَّ القوم في المشهور كانوا يهوداً، وهم مخلصون في أصل الإيمان بالله واليوم الآخر على ظنِّهم، ومع ذلك كانوا ينافقون في كيفية الإيمان بهما، ويُرون المؤمنين أنَّ إيمانهم بهما مثل إيمانهم، فكيف فيما يقصدون به النفاق المحض، وليسوا مؤمنين به أصلاً كنبوة نبينا ﷺ والقرآن.

أو أنهم قصدوا بتخصيص الإيمان بهما التعرُّضَ بعدم الإيمان بخاتم الرسل ﷺ وما بلَّغه، ففي ذلك بيانٌ لمزيد خُبثهم، وهذا لو قصد حقيقته حينئذ لم يكن إيماناً؛ لأنه لا بدَّ من الإقرار بما جاء به ﷺ، فكيف وهو مخادعة وتلبيس؟!

وقيل: إنه لما كان غرضُهم المبالغةَ في خلوص إسلامهم بأنهم تركوا عقائدهم التي كانوا عليها في المبدأ والمعاد، واعترفوا أنهم كانوا في ضلال، خصُّوا إيمانهم بذلك؛ لأنهم كانوا قائلين بسائر الأصول، وأما النبوة فليس في الإيمان بها اعترافٌ بذلك، وأيضاً ترك الراسخ في القلب مما عليه الإباء بترك الإيمان به ﷺ من المسلَّمات، فكأنهم لم يتعرضوا له للإشارة إلى أنه مما لا شُبهة في أنهم معتقدون له بعد اعتقادهم ما هو أشدُّ منه عليهم.

وحَمْلُ «بالله واليوم الآخر» على القسم منهم على الإيمان سمجٌ(٢) بالله، وأسمج منه بمراتب حملُه على القَسَم منه تعالى على عدم إيمانهم بتقدير: ما آمنوا،

---

(١) أي: يجبن ويضعف. اللسان (كعع).

(٢) السمج: القبح. اللسان (سمج).

وما هم بمؤمنين. فيجب أن يكون الباء صلةَ الإيمان، وكُرِّرت مبالغة في الخديعة والتلبيس بإظهار أنَّ إيمانهم تفصيلي مؤكَّد قويّ.

واليوم الآخر: يحتمل أن يراد به الوقت الدائم من الحشر بحيث لا يتناهى، أو ما عيَّنه الله تعالى منه إلى استقرار كلٍّ من المؤمنين والكافرين فيما أُعدَّ له، وسُمِّي آخراً؛ لأنه آخر الأوقات المحدودة، والأشبه هو الأول؛ لأنَّ إطلاق اليوم شائعٌ عليه في القرآن، سواء كان حقيقة أو مجازاً، ولأن[1] الإيمان به يتضمَّن الإيمان بالثاني لدخوله فيه من غير عكس، نعم المناسب للفظ اليوم لغة هو الثاني؛ لمحدوديَّته، وهو على كل تقدير مغايرٌ لما عند الناس؛ لانَّ اليوم ـ عرفاً ـ من طلوع الشمس إلى غروبها، وشرعاً على الصحيح من طلوع الفجر الصادق إلى الغروب، واصطلاحاً من نصف النهار إلى نصف النهار، والأمر وراء ذلك، وسيأتي لهذا[2] تتمة.

وفي قوله سبحانه: ﴿وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ حيث قُدِّم الفاعل وأُوْلِيَ حرفَ النفي ردٌّ لدعوى أولئك المنافقين على أبلغ وجه؛ لأنَّ انخراطهم في سلك المؤمنين من لوازم ثبوت الإيمان الحقيقي لهم، وانتفاءُ اللازم أعدلُ شاهد على انتفاء الملزوم، وقد بولغ في نفي اللازم بالدلالة على دوامه المستلزم لانتفاء حدوث الملزوم مطلقاً، وأُكِّد ذلك النفي بالباء أيضاً، وهذا سبب العدول عن الرد بـ: ما آمنوا، المطابقِ لصدر الكلام. وبعضهم يُجري الكلام على التخصيص، وأنَّ الكفار لما رأوا أنفسهم أنهم مثل المؤمنين في الإيمان الحقيقي وادَّعوا موافقتهم، قيل في جوابهم: ﴿وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ على قصر الإفراد، والذوق يبعده، وإطلاق الوصف للإشارة إلى العموم، وأنهم ليسوا من الإيمان في شيء، وقد يُقيَّد به سابقُهُ لأنه واقعٌ في جوابه، إلا أنَّ نفي المطلق يستلزم نفي المقيَّد، فهو أبلغ وأوكد.

وفي هذه الآية دلالةٌ على أنَّ من لم يصدِّق بقلبه لا يكون مؤمناً، وأمَّا على أنَّ من أقرَّ بلسانه وليس في قلبه ما يُوافقه أو يُنافيه ليس بمؤمن، فلا؛ لوجود المنافي في المنافق هنا؛ لأنه من المختوم على قلبه، أو لأنَّ الله تعالى كذَّبه، وليس إلا لعدم

(١) في الأصل: أو لأن.
(٢) في (م): لذلك.

مطابقة التصديقِ القلبيِّ اللسانيَّ، كذا قيل، ودقَّق بعضهم مدَّعياً أنَّ من يجعل الإيمان الإقرار اللساني سواء يشترط الخلوَّ عن الإنكار والتكذيب أم لا يشترط، أن يكون الإقرار بالشهادتين، ولا يكفي عنده نحو: آمنت بالله وباليوم الآخر؛ لأنَّ المدار على النطق بهما كما ورد في الصحيح، حتى اشترط بعضهم لفظَ: أشهد، والاسمَ الخاصَّ به تعالى، واسمَ محمد ﷺ، فليس في الآية حينئذ دليل على إبطال مذهب الكرَّامية[١] بوجه، فليتدبر.

﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ۝٩﴾ أصل الخدع ـ بفتح الخاء وكسرها ـ الإخفاء والإيهام، وقيل: بالكسر اسم مصدر، ومنه المَخدع، للخزانة؛ والأخدعان لعِرقين خفيَّين في موضع المِحجمة، وخَدَعَ الضَّبُّ: إذا توارى واختفى، ويستعمل في إظهار ما يوهم السلَامة وإبطانِ ما يقتضي الإضرارَ بالغير أو التخلصَ منه، كما قاله الإمام[٢]، وقال السيد: هو أن يوهم صاحبه خلاف ما يريد به من المكروه ويُصيبه به[٣].

وفي «الكشف»: التحقيق أنَّ الخَدْعَ صفةٌ فعليةٌ قائمةٌ بالنفس عقيب استحضار مقدِّماتٍ في الذهن، متوصَّل بها توصُّلاً يُستهجن شرعاً أو عقلاً أو عادة، إلى استجرار منفعة من نيل معروف لنفسه، أو إصابة مكروه لغيره، مع خفائهما على الموجه نحوه القصد، بحيث لا يتأتَّى ذلك النيل أو الإصابة بدونه، أو لو تأتَّى لزم فوت غرض آخر حسب تصوُّره، وعليه يكون: «الحرب خَدْعة»[٤] مجازاً، ولا تخفى غرابته.

والمخادعة مفاعلة، والمعروف فيها أن يفعل كلٌّ أحد بالآخر مثل ما يفعله به، فيقتضي هنا أن يصدر من كل واحد من الله ومن المؤمنين ومن المنافقين فعلٌ يتعلق

---

(١) ومذهبهم: أن من تلفظ بالشهادتين وهو فارغ القلب عن النفي والإثبات فهو مؤمن ناج عندهم، أما المنافق فهو مخلد في النار، ونقل عنهم غير هذا. ينظر حاشية الشهاب ١/ ٣٠٩-٣١٠.

(٢) التفسير الكبير ٢/ ٦٢.

(٣) حاشية الجرجاني على الكشاف ١/ ١٧٠.

(٤) أخرجه أحمد (٨١١٢)، والبخاري (٣٠٢٩)، ومسلم (١٧٤٠) من حديث أبي هريرة ﷺ.

بالآخر، وظاهر هذا مشكل؛ لأنَّ الله سبحانه لا يَخدع و لا يُخدع، أما على التحقيق فلأنه غنيٌّ عن كل نيل وإصابة و استجرارِ منفعةٍ لنفسه، وهو أيضاً متعالٍ على التعمُّل واستحضار المقدِّمات، ولأنه جلّ عن أن يحوم حول سرادقات جلاله نقص الانفعال وخفاء معلوم ما عليه، وأما على ما ذكره السيد، فلأنه جلَّ شأنه أَجَلُّ من أن تخفى عليه خافية، أو يُصيبه مكروه، فكيف يمكن للمنافقين أن يخدعوه ويُوقعوا في علمه خلافَ ما يُريدون من المكروه ويُصيبونه به، مع أنهم لكونهم من أهل الكتاب عالمون باستحالة ذلك، والعاقل لا يقصد ما تحقَّق لديه امتناعه.

وأما أنه لا يَخدع فلأنه وإن جاز عندنا أن يوقع سبحانه في أوهام المنافقين خلافَ ما يريده من المكاره ليغترُّوا، ثم يُصيبهم به، لكن يمتنع أن يُنسب إليه، لمَا يُوهمه من أنه إنما يكون عن عجز عن المكافحة وإظهار المكتوم؛ لأنه المعهود منه في الإطلاق كما في «الانتصاف»[1] ولذا زيد في تفسيره: مع استشعار خوفٍ أو استحياء من المجاهرة.

وأما المؤمنون، وإن جاز أن يَخدعوا إلا أنه يبعد أن يقصدوا خَدْع المنافقين؛ لأنه غيرُ مستحسن، بل مذموم مستهجن، وهي أشبه شيء بالنِّفاق، وهم في غنًى عنه، على أنَّ الانخداع المتمدَّح به هو التخادع بمعنى إظهار التأثر دونه كرماً، كما يُشير إليه قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «المؤمن غِرٌّ كريم»[2] لا الانخداعُ الدالُّ على البَلَه، ولذا قالت عائشة في عمر رضي الله عنه: كان أعقلَ من أن يُخدع، وأفضلَ من أن يَخدع.

ويجاب عن ذلك بأنَّ صورة صنيعهم مع الله تعالى حيث يتظاهرون بالإيمان وهم كافرون، وصورة صنيع الله تعالى معهم حيث أمر بإجراء أحكام المسلمين عليهم وهم عنده أهل الدرك الأسفل، وصورة صنيع المؤمنين معهم حيث امتثلوا أمر الله تعالى فيهم، فأجْرَوا ذلك عليهم، تشبه صورةَ المخادعة، ففي الكلام إما استعارة تبعيَّة في ﴿يُخَٰدِعُونَ﴾ وحده، أو تمثيلية في الجملة، و حيث إن ابتداء الفعل في باب المفاعلة من جانب الفاعل صريحاً، وكون المفعول آتياً بمثل فعله

---

(١) الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال على هامش الكشاف ١/ ١٧١.

(٢) أخرجه أحمد (٩١١٨)، وأبو داود (٤٧٩٠)، والترمذي (١٩٦٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

مدلول عليه من عرض الكلام، حَسُنَ إيراد ذلك في معرض الذم لما أسند إليه الفعل صريحاً، وكون مقتضى المقام إيراد حالهم خاصة ـ كما قاله مولانا مفتي الديار الرومية[1] ـ مما لا يخدش هذا الوجه الحسن.

أو يجاب ـ كما قيل ـ بأنَّ المراد مخادعة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وأوقع الفعل على غير ما يوقَع عليه للملابسة بينهما، وهي الخلافة، فهناك مجازٌ عقلي في النسبة الإيقاعية، وهذا ظاهرٌ على رأي من يكتفي بالملابسة بين ما هو له وغير ما هو له، وأما على رأي من يعتبر ملابسة الفعل بغير ما هو له بأن يكون من معمولاته فلا، على أنه يبقى من الإشكال أن لا خَدْع من الرسول والمؤمنين، ولا مجال لأن يكون الخَدْعُ من أحد الجانبين حقيقة، ومن الآخر مجازاً؛ لاتِّحاد اللفظ، وكأنَّ المجيب إما قائلٌ بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز، أو غير قائل بامتناع صدور الخدع من الرسول والمؤمنين حتى يتأتى لهم ما يُريدون من إعلاء الدين ومصالح المسلمين.

وقرأ ابن مسعود ﷺ وأبو حيوة: «يَخدعون»[2]. والجواب عما يلزم هو الجواب فيما لزم، وقد تأتي فاعَلَ بمعنى فَعَلَ؛ كعافاني الله تعالى، وعاقبت اللصَّ، فلا بُعدَ في حمل قراءة الجمهور على ذلك، ويكون إيثار صيغة المفاعلة لإفادة المبالغة في الكيفية، فإنَّ الفعل متى غُولب فيه بُولغ به، أو في الكمية كما في الممارسة والمزاولة، فإنهم كانوا مداومين على الخدع، و ﴿يُخَٰدِعُونَ﴾ إما بيان لـ «يقول»، لا على وجه العطف؛ إذ لا يجري عطف البيان في الجمل عند النحاة، وإن أوهمه كلام أهل المعاني، وإما استئنافٌ بيانيٌّ، كأنه قيل: لم يدَّعون الإيمان كاذبين، وماذا نفعهم؟ فقيل: يخادعون.. إلخ، وهذا في المآل كالأول، ولعل الأول أولى.

وجوَّز أبو حيان كونَ هذه الجملة بدلاً من صلة «مَنْ» بدل اشتمال، أو حالاً من الضمير المستكِن في «يقول»، أي: مخادعين[3]، وأبو البقاء أن يكون حالاً من

---

(١) تفسير أبي السعود ١/ ٤١.
(٢) الكشاف ١/ ١٧٣، والبحر المحيط ١/ ٥٥.
(٣) البحر المحيط ١/ ٥٦.

الضمير المستتر في «مؤمنين»[١]، ولعلَّ النفي متوجِّهٌ للمقارنة لا لنفس الحال، كما في: ما جاءني زيد وقد طلع الفجر[٢] ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ [الأنفال:٣٣] على أنه قد تجعل الحال ونحوها في مثل ذلك قيداً للنفي لا للمنفي، كما قرَّروه في: لم أبالغ في اختصاره تقريباً، وجَعْل الجملة صفةً للمؤمنين ممنوعٌ لمكان النفي والقيد، وليست حالُ الصفة كصفة الحال، فلا عجب في تجويز إحداهما ومنع الأخرى، كما تَوَهَّمه أبو حيان في بحره[٣]، نعم التعجب من كون الجملة بياناً للتعجب من كونهم من الناس كما لا يخفى.

ثم إنَّ الغرض من مُخادعة هؤلاء لمن خادعوه، كالغرض من نفاقهم طبق النعل بالنعل، فقد قصدوا تعظيمهم عند المؤمنين، والتطلعَ على أسرارهم ليفشوها، ورفعَ القتل عنهم أو ضربَ الجزية عليهم، والفوزَ بسهمٍ من الغنائم، ونحو ذلك، وثمرة مخادعة من خادعوه إياهم إن كانت حِكَمٌ إلهية ومصالح دينية، ربما يؤدِّي تركها إلى مفاسد لا تُحصى ومحاذير لا تُستقصى.

وقرأ الحِرْميَّان وأبو عمرو: «وما يُخادِعون»، وقرأ باقي السبعة: «وما يَخْدَعون»[٤]. وقرأ الجارود وأبو طالوت: «وما يُخدَعون» بضم الياء مبنيًّا للمفعول[٥]. وقرأ بعضهم: «وما يُخادَعون» بفتح الدال مبنيًّا للمفعول أيضاً[٦]. وقرأ قتادة والعجليُّ: «وما يُخدِّعون» من خدَّع مضاعفاً مبنيًّا للفاعل[٧]، وبعضهم بفتح الياء والخاء وتشديد الدال المكسورة، وما عدا القراءتين الأوليين شاذة،

---

(١) إملاء ما منّ به الرحمن على هامش الفتوحات الإلهية ١/ ٤٧.

(٢) يعني أن مجيء زيد قد انتفى مقارناً لطلوع الفجر، ولا يقصد نفي طلوع الفجر. حاشية الشهاب ١/ ٢١٤.

(٣) البحر المحيط ١/ ٥٦.

(٤) التيسير ص٧٢.

(٥) القراءات الشاذة ص٢، و المحتسب ١/ ٥١ والجارود هو ابن أبي سبرة، وأبو طالوت هو عبد السلام بن شداد.

(٦) الكشاف ١/ ١٧٥، والبحر ١/ ٥٧.

(٧) البحر ١/ ٥٧، والعجلي هو مورق بن مشمرخ.

وعليهما نُصب «أنفسَهم» على المفعولية الصِّرْفة، أو مع الفاعلية معنى، وأما على قراءة بناء الفعل للمفعول فهو إما على إسقاط الجار، أي: في أنفسهم أو عن أنفسهم، أو على التمييز على رأي الكوفيين، أو التشبيهِ بالمفعول على زعم بعضهم، أو على أنه مفعولٌ بتضمين الفعل [معنى][1] ينتقصون مثلاً.

ولا يشكل على قراءة «يخادِعون» أنه كيف يصحُّ حصر الخداع على أنفسهم، وذلك يقتضي نفيه عن الله تعالى والمؤمنين، وقد أُثبت أولاً، وأنَّ المخادعة إنما تكون في الظاهر بين اثنين، فكيف يخادع أحدٌ نفسه؟ لأنَّا نقول: المراد أنَّ دائرة الخداع راجعةٌ إليهم، وضررها عائدٌ عليهم، فالخداع هنا هو الخداع الأول، والحصر باعتبار أنَّ ضرره عائدٌ إلى أنفسهم، فتكون العبارة الدالة عليه مجازاً أو كناية عن انحصار ضررها فيهم، أو نجعل لفظ الخداع مجازاً مرسلاً عن ضرره في المرتبة الثانية، وكونه مجازاً باعتبار الأول كما قاله السعد غير ظاهر.

وقد يقال: إنهم خدعوا أنفسهم لَمَّا غرُّوها بذلك، وخدعتهم حيث حدَّثتهم بالأمانيِّ الخالية، فالمراد بالخداع غير الأول. والمخادِع والمخادَع متغايران بالاعتبار، فالخداع على هذا مجازٌ عن إيهام الباطل وتصويره بصورة الحق، وحَمْلهُ على حقيقته بعيد، وكون ذلك من التجريد كقوله:

لا خَيْـل عِـنْـدَكَ تُـهـدِيْـهَـا ولا مَـال فَلْيُسعدِ النُّطقُ إنْ لم يُسعِدِ الحَالُ[2]

لا يرتضيه الذوق السليم، كالقول بأنَّ الكلام من باب المبالغة في امتناع خِداعهم لله تعالى وللمؤمنين؛ لأنه كما لا يخفى خداع المخادع لنفسه فيمتنع خداعهُ لها، يمتنع خداع الله تعالى لعلمه، والمؤمنين لاطِّلاعهم بإعلام الله تعالى. أو الكناية عن أنَّ مخالفتهم ومعاداتهم لله تعالى وأحبابه معاملة مع أنفسهم؛ لأنَّ الله تعالى والمؤمنين ينفعونهم كأنفسهم، وبعضهم يجعل التعبير هنا بالمخادعة للمشاكلة، مع كون كلٍّ من المشاكِل والمشاكَل مجازاً، وكلٌّ يعمل على شاكلته.

---

(١) ما بين حاصرتين من البحر المحيط ١/ ٥٨ والكلام منه.
(٢) البيت لأبي الطيب المتنبي، وهو في ديوانه ص٤٨٦.

والنفس: حقيقةُ الشيء وعينه، ولا اختصاص لها بالأجسام؛ لقوله تعالى: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ١٢] ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [آل عمران: ٢٨] وتطلق على الجوهر البخاريِّ اللطيف الحامل لقوة الحياة والحسِّ والحركة الإرادية، وسماها الحكيم: الروح الحيوانية، وأول عضو تحلُّه القلب، إذ هو أول ما يخلق على المشهور، ومنه تفيض إلى الدماغ والكبد وسائر الأعضاء، ولا يلزم من ذلك أن يكون مَنْبِت الأعصاب؛ إذ من الجائز أن يكون العضو المستفيد مَنْبِتاً لآلة الاستفادة، وقيل: الدماغ؛ لأنه المنبت، ولم تقم دلالة قطعية على ذلك كما في «شرح القانون» للإمام الرازي.

وكثيراً ما تُطلق على الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلُّق التدبير والتصرف، وهي الروح الأمريّة المرادة في: مَن عَرَفَ نفسَه فقد عرف ربَّه، وتُسمَّى النفس الناطقة، وبتنوُّع صفاتها تختلف أسماؤها: وأحظى الأعضاء بإشراق أنوارها المعنوية القلب أيضاً، ولذلك الشرف قد يسمَّى نفساً، وبعضهم يُسمِّي الرأي بها، والظاهر في الآية على ما قيل: المعنى الأول؛ إذ المقصود بيانُ أن ضررَ مخادعتهم راجعٌ إليهم، ولا يتخطَّاهم إلى غيرهم، وليس بالمتعيّن كما لا يخفى، وتطلق على مَعَانٍ أُخر ستسمعها مع تحقيق هذا المبحث إن شاء الله تعالى.

وجملة «وما يشعرون» مستأنفةٌ، أو معطوفة على «وما يخدعون إلا أنفسهم»، ومفعول «يشعرون» محذوفٌ، أي: وما يشعرون أنهم يَخْدعونها، أو أنَّ الله يعلم ما يُسرُّون وما يَعلنون، أو: إطلاع الله تعالى نبيَّه ﷺ على خداعهم وكذبهم، كما روي ذلك عن ابن عباس، أو: هلاكَ أنفسهم وإيقاعَها في الشقاء الأبدي بكفرهم ونفاقهم كما رُوي عن زيد، أو المراد: لا يشعرون بشيء. ويحتمل - كما في البحر[1] - أن يكون «وما يشعرون» جملةً حالية، أي: وما يخدعون إلا أنفسهم غيرَ شاعرين بذلك ولو شعروا لَمَا خادعوا.

والشعور: الإدراك بالحواسِّ الخمس الظاهرة، ويكون بمعنى العلم، قال الراغب: شعرت، كذا يستعمل بوجهين؛ بأن يؤخذ من مسِّ الشَّعَر، ويُعبَّر به عن اللمس؛ ومنه استعمل المشاعر للحواس، فإذا قيل: فلانٌ لا يشعر، فذلك أبلغ في

(١) ١/ ٥٨.

الذمِّ من أنه لا يسمع ولا يُبصر؛ لأنَّ حسَّ اللمس أعمُّ من حسِّ السمع والبصر، وتارةً يقال: شعرتُ كذا، أي: أدركت شيئاً دقيقاً، من قولهم: شعرته، أي: أصبت شعره نحو: أَذَنْته و رَأَسْته، وكأنَّ ذلك إشارة إلى قولهم: فلان يشقُّ الشعر، إذا دقَّ النظر؛ ومنه أُخذ الشاعر لإدراك دقائق المعاني. انتهى.

والآية تحتمل نفي الشعور بمعنى العلم، فمعنى «لا يشعرون»: لا يعلمون، وكثيراً ما ورد بهذا المعنى، وفي اللحاق نوعُ إشارة إليه، ويحتمل نفيَه بمعنى الإدراك بالحواس، فيجعل متعلَّق الفعل كالمحسوس الذي لا يخفى إلا على فاقد الحواس، ونفيُ ذلك نهاية الذم؛ لأنَّ من لا يشعر بالبديهي المحسوس، مرتبته أدنى من مرتبة البهائم، فهم كالأنعام بل هم أضل. ولعلَّ هذا أولى لما فيه من التهكُّم بهم مع الدلالة على نفي العلم بالطريق الأَوْلى، وهو أيضاً أنسبُ بقوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌۖ﴾ كما لا يخفى.

﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًاۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمُۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْذِبُونَ ﴿١٠﴾﴾ المرض بفتح الراء كما قرأ الجمهور، وبسكونها كما قرأ الأصمعيُّ عن أبي عمرو[(١)]، وعلى ما ذهب إليه أهل اللغة: حالةٌ خارجةٌ عن الطبع ضارةٌ بالفعل، وعند الأطباء: ما يقابل الصحة، وهي الحالة التي تصدر عنها الأفعال سليمة، والمراد من الأفعال ما هو متعارف، وهي إما طبيعية كالنمو، أو حيوانية كالنفس، أو نفسانية كجودة الفكر، فالحَوَل و الحَدَب مثلاً مرض عندهم، دون أهل اللغة، وقد يُطلق المرض لغةً على أثره، وهو الألم، كما قاله جمعٌ ممن يُوثَق بهم، وعلى الظُّلمة كما في قوله:

في لَيْلَةٍ مَرِضَتْ مِنْ كُلِّ ناحِيَةٍ فَما يحسُّ بِها نَجْمٌ ولا قَمَرُ[(٢)]

وعلى ضعف القلب وفتوره كما قاله غير واحد. ويُطلق مجازاً على ما يعرض المرء[(٣)] مما يخلُّ بكمال نفسه كالبغضاء والغفلة وسوء العقيدة والحسد، وغير ذلك

---

(١) القراءات الشاذة ص٢، و المحتسب ١/ ٥٣.

(٢) البيت لأبي حية النميري كما في التكملة للصاغاني (مرض)، واللسان (مرض)، والتاج (مرض)، ودون نسبة في تهذيب اللغة ١٢/ ٣٥، وأساس البلاغة (مرض)، وهو في جميع المصادر برواية: وليلة مرضت. .

(٣) كذا في الأصل و (م)، ولعل الصواب: للمرء.

من موانع الكمالات المشابهة لاختلال البدن المانع عن الملاذ، والمؤدية إلى الهلاك الروحاني الذي هو أعظمُ من الهلاك الجسماني. والمنقول عن ابن مسعود وابن عباس ومجاهد وقتادة وسائر السلف الصالح حملُ المرض في الآية على المعنى المجازي. ولا شك أنَّ قلوب المنافقين كانت ملأى من تلك الخبائث التي منعتهم مما منعتهم، وأوصلتهم إلى الدَّرك الأسفل من النار.

ولا مانع عند بعضهم أن يحمل المرض أيضاً على حقيقته الذي هو الظُّلمة: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النـور: ٤٠]، ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّـٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَـٰتِ﴾ [البقرة: ٢٥٧] وكذا على الألم، فإنَّ في قلوب أولئك ألمًا عظيماً بواسطة شوكة الإسلام وانتظام أمورهم غاية الانتظام، فالآية على هذا محتملةٌ للمعنيين، ونصب القرينة المانعة في المجاز إنما يُشْتَرط في تعيينه دون احتمال، فإذا تضمَّن نكتة ساوى الحقيقة، فيمكن الحمل عليهما نظراً إلى الأصالة والنكتة. إلا أنه يَردُ هنا أنَّ الألم مطلقاً ليس حقيقةَ المرض، بل حقيقته الألم لسوء المزاج، وهو مفقود في المنافقين، والقول بأنَّ حالهم التي هم عليها تُفضي إليه في غاية الركاكة، على أنَّ قلوب أولئك لو كانت مريضة لكانت أجسامهم كذلك، أو لكان الحِمام عاجلهم، ويشهد لذلك الحديث النبوي والقانون الطبي:

أما الأول: فلقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إنَّ في الجسد مضغة» الحديث[١].

وأما الثاني: فلأنَّ الحكماء بعد أن بيَّنوا تشريح القلب قالوا: إذا حصلت فيه مادةٌ غليظةٌ، فإن تمكَّنت منه ومن غلافه، أو من أحدهما، عاجلت المنيةُ صاحبه، وإن لم تتمكن تأخَّرت الحياة مدة يسيرة، ولا سبيل إلى بقائها مع مرض القلب.

فالأَوْلى درايةً وروايةً حملُه على المعنى المجازي، ومنه الجُبن والخَوَر وقد داخَلَ ذلك قلوبَ المنافقين حين شاهدوا من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والمؤمنين ما شاهدوا. والتنوين للدلالة على أنه نوعٌ غير ما يتعارفه الناس من الأمراض، ولم يجمع كما جمع القلوب؛ لأنَّ تعدُّد[٢] المحال يدلُّ على تعدُّد الحال عقلاً، فاكتفى بجمعها عن جمعه.

---

(١) سلف تخريجه ص٣٩٨ من هذا الجزء.

(٢) في (م): تعداد.

والجملة الأُولى إما مستأنفة لبيان الموجب لخداعهم وما هم فيه من النفاق، أو مقرِّرةٌ لما يفيده «وما هم بمؤمنين» من استمرار عدم إيمانهم، أو تعليل له، كأنه قيل: ما بالهم لا يؤمنون؟ فقال: «في قلوبهم مرض» يمنعه، أو مُقرِّرة لعدم الشعور، وإن كان سبيل قوله: «وما يشعرون» سبيل الاعتراض، على ما قيل. وجملة: «فزادهم الله مرضاً» إما دُعائية معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه، والمعترضة قد تقترن بالفاء كما في قوله:

واعْـلَـمْ فَـعِـلْـمُ الـمَـرْءِ يَـنْـفَـعُـهُ أَنْ سَـوفَ يَـأْتِـي كـلُّ مـا قُـدِرا[١]

كما صرَّح به في «التلويح» وغيره نقلاً عن النحاة، أو إخبارية معطوفة على الأُولى، وعطف الماضي على الاسمية لنكتة إن أُريد في الأولى أنَّ ذلك لم يزل غضًّا طريًّا إلى زمن الإخبار، وفي الثانية أنَّ ذلك سببٌ لازدياد مرضهم المحقّق؛ إذ لولا تدنُّس فطرتهم لازدادوا بما مَنَّ الله تعالى به على المؤمنين شفاءً، ولا يتكرر هذا مع قوله تعالى: ﴿وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَٰنِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥] للفرق بين زيادة المرض وزيادة الطغيان، على أنه لا مانع من زيادة التوكيد مع بعد المسافة، وأيضاً الدعاء إن لم يكن جارياً على لسان العباد، أو مراداً به مجرَّد السَّبِّ والتنقيص، يكون إيجاباً منه سبحانه فيؤول إلى ما آل إليه الإخبار.

وزيادة الله تعالى مرضهم إما بتضعيف حسدهم بزيادة نعم الله تعالى على رسوله ﷺ والمؤمنين، أو ظلمة قلوبهم بتجدُّد كفرهم بما يُنزله سبحانه شيئاً فشيئاً من الآيات والذكر الحكيم، فهم في ظُلماتٍ بعضها فوق بعض، أو بتكثير خوفهم ورعبهم المترتِّب عليه ترك مجاهرتهم بالكفر بسبب إمداد الله تعالى الإسلامَ ورفعِ أعلامه على أعلام الإعزاز والاحترام، أو بإعظام الألم بزيادة الغموم وإيقاد نيران الهموم:

والـغَـمُّ يَـخْـتَـرِمُ الـنُّـفُـوسَ نَـحـافَـةً وَيُـشِـيْـبُ نـاصِـيَـةَ الـصَّـبِـيِّ وَيُـهْـرِمُ[٢]

ويكون ذلك بتكاليف الله تعالى لهم المتجدِّدة، وفعلهم لها مع كفرهم بها،

---

(١) البيت في معاهد التنصيص ١/ ٣٧٧.

(٢) البيت لأبي الطيب المتنبي، وهو في ديوانه ص٥٧١.

وبتكليف النبيِّ ﷺ لهم ببعض الأمور وتخلُّفهم عنه، الجالب لما يكرهونه من لومهم وسوء الظن بهم، فيغتمُّون إن فعلوا وإن تركوا.

ونسبة الزيادة إلى الله تعالى حقيقة، ولو فُسِّرت بالطبع فإنه سبحانه الفاعل الحقيقيُّ بالأسباب وبغيرها، ولا يقبح منه شيء، وبعضهم جعل الإسناد مجازاً في بعض الوجوه، ولعله نزغةٌ اعتزالية، وأغربَ بعضهم فقال: الإسناد مجازيٌّ كيفما كان المرض، وحُمل على أنَّ المراد أنه ليس هنا مَن يزيدهم مرضاً حقيقة، على رأي الشيخ عبد القاهر(١) في أنه لا يلزم في الإسناد المجازي أن يكون للفعل فاعل يكون الإسناد إليه حقيقة مثل:

يَزِيدكَ وَجْهُهُ حُسْناً إذا ما زِدْتَهُ نَظَرَا(٢)

فتدبر. وإنما عدَّى سبحانه الزيادة إليهم لا إلى القلوب فلم يقل: فزادها؛ إما ارتكاباً لحذف المضاف، أي: فزاد الله قلوبهم مرضاً، أو إشارة إلى أنَّ مرض القلب مرضٌ لسائر الجسد، أو رمزاً إلى أنَّ القلب هو النفس الناطقة ولولاها ما كان الإنسان إنساناً، وإعادة مرض منكَّراً لكونه مغايراً للأول ضرورة أنَّ المزيد يغاير المزيد عليه، وتوهَّم من زعم أنه من وضع المظهَر موضع المضمَر، والتنكير للتفخيم.

والأليم فعيلٌ من الألم بمعنى مُفْعِل؛ كالسميع بمعنى مُسْمِع، وعلى ما ذهب إليه الزمخشريُّ: من أَلِمَ الثلاثي، كوجيع من وَجِعَ، وإسناده إلى العذاب مجازٌ على حدِّ: جدَّ جِدُّه(٣)، ولم يثبت عنده فعيل بمعنى مُفْعِل، وجَعَل ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [البقرة:١١٧] من باب الصفة المشبهة، أي: بديعة سمواته(٤)، وسميع في قوله:

أَمِنْ رَيْحانَةَ الدَّاعِي السَّمِيْعُ يُؤَرِّقُني و أَصْحَابِي هُجُوْعُ(٥)

بمعنى سامع، أي: أمِنْ ريحانةَ داعٍ من قلبي سامعٌ لدعاء داعيها، بدليل

---

(١) دلائل الإعجاز ص٢٩٦.
(٢) البيت لأبي نواس، وهو في ديوانه ص٣٤٠.
(٣) الكشاف ١/ ١٧٨.
(٤) الكشاف ١/ ٣٠٧.
(٥) البيت لعمرو بن معد يكرب، كما في الأصمعيات ص١٧٢، والكامل للمبرد ١/ ٢٦١، والأضداد لابن الأنباري ص٨٤، والكشاف١/ ٣٠٧، والخزانة ٨/ ١٧٨.

ما بعده، فإنَّ أكثر القلق والأرق إنما يكون من دواعي النفس وأفكارها، فعلى هذا يكون تفسيره بمؤلم اسم فاعل بيان لحاصل المعنى، وقد أخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله عنهما: كلُّ شيء في القرآن أليم فهو موجع[(١)].

وقد جُمع للمنافقين نوعان من العذاب: عظيم، وأليم، وذلك للتخصيص بالذكر هنا، والاندراج مع الكفار هناك، قيل: وهذه الجملة معترضة لبيان وعيد النفاق والخداع، والباء إما للسببية أو للبدلية، و «ما» إما مصدرية مؤوَّلة بمصدرِ «كان» إن كان[(٢)]، أو بمصدر متصيَّد من الخبر كالكذب، وإما موصولة، واستظهره أبو البقاء بأنَّ الضمير المقدَّر عائدٌ على «ما»[(٣)]، وردَّه في «البحر»[(٤)] بأنه لا يلزم أن يكون ثَمَّ مقدَّرٌ، بل مَن قرأ: «يكذبون» بالتخفيف، وهم الكوفيون، فالفعل غير متعدٍّ، ومن قرأ بالتشديد؛ كنافعٍ وابن كثير وأبي عمرو، فالمفعول محذوف لفهم المعنى، والتقدير: بكونهم يكذِّبون النبيَّ ﷺ فيما جاء به، ويحتمل أن يكون المشدَّد في معنى المخفَّف للمبالغة في الكيف، كما قالوا في: بان الشيء وبيَّن، وصدق وصدَّق، وقد يكون التضعيف للزيادة في الكم؛ كمُوِّتت الإبل. ويحتمل أن يكون من: كذب الوحش: إذا جرى ووقف لينظر ما وراءه، وتلك حال المتحيِّر وهي حال المنافق، ففي الكلام حينئذٍ استعارةٌ تبعيةٌ تمثيليةٌ، أو تبعيةٌ أو تمثيليةٌ، ويشهد لِهذا المعنى قوله ﷺ: «مَثَلُ المنافق كمَثَل الشاة العائرة بين الغنمين، تَعِيرُ إلى هذه مرةً وإلى هذه مرةً»[(٥)] والجارُّ والمجرور صفة لعذاب، لا لأليم، كما قاله

---

(١) الدر المنثور ١/ ٣٠، وهو بهذا اللفظ في تفسير ابن أبي حاتم ١/ ٤٤ عن أبي العالية والضحاك وقتادة وغيرهم، وأخرجه عن ابن عباس ٦/ ١٧٨٩ و ١٨٢٨ و ٧/ ٢١٢٨ و ٨/ ٢٦٩٥ بلفظ: «أليم» كلُّ شيء موجع.

(٢) يعني: على القول بأن لـ «كان» مصدراً، كما ذكر السمين في الدر المصون ١/ ١٣٠ وقال: وهو الصحيح عند بعضهم.

(٣) الذي في الإملاء لأبي البقاء ١/ ٥٠ أن «ما» هنا مصدرية، وقد يكون هذا رأياً له في كتاب آخر، وقد ذكره المصنف نقلاً عن البحر ١/ ٦٠، ومثله في الدر المصون ١/ ١٣١، وحاشية الشهاب ١/ ٣٢٣.

(٤) البحر المحيط ١/ ٦٠.

(٥) أخرجه أحمد (٥٠٧٩)، ومسلم (٢٧٨٤) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما. قال ابن الأثير في النهاية ٣/ ٣٢٨: الشاة العائرة، أي: المترددة بين قطيعين، لا تدري أيهما تتبع.

أبو البقاء[1]؛ لأنَّ الأصل في الصفة أن لا توصف. و الكذبُ: هو الإخبارُ عن الشيء النسبة أو الموضوع على خلافِ ما هو عليه في نفس الأمر عندنا، وفي الاعتقاد عند النظَّام، وفيهما عند الجاحظ، وكلُّ مقصودٍ محمودٍ يمكن التوصُّل إليه بالصدق والكذب جميعاً فالكذبُ فيه حرامٌ؛ لعدم الحاجة إليه، فإن لم يمكن إلا بالكذب، فالكذب فيه مباحٌ إن كان تحصيل ذلك المقصود مباحاً، وواجبٌ إن كان واجباً، وصرَّح في الحديث بجوازه في ثلاثة مواطن؛ في الحرب، وإصلاح ذات البين، وكذب الرجل لامرأته ليرضيها[2]، ولا حَصْرَ، ولهذا جاز تلقينُ الذين أقرُّوا بالحدود الرجوعَ عن الإقرار، فينبغي أن يقابل بين مفسدة الكذب والمفسدةِ المترتِّبة على الصدق، فإن كانت المفسدة في الصدق أشدَّ ضرراً فله الكذب وإن كان عكسه ـ أو شكَّ ـ حَرُمَ عليه، فما قاله الإمام البيضاويُّ عفا الله تعالى عنه من أنَّ الكذب حرامٌ كلَّه[3] يوشك أن يكون ممَّاسها فيه.

وفي الآية تحريضٌ للمؤمنين على ما هم عليه من الصدق والتصديق، فإنَّ المؤمن إذا سمع ترتُّب العذاب على الكذب دون النفاق الذي هو هو، تخيَّل في نفسه تغليظَ اسم الكذب، وتصوَّر سماجته، فانزجَرَ عنه أعظمَ انزجار، وهذا ظاهرٌ على قراءة التخفيف[4] ويمكن في غيرها أيضاً لأنّ نسبة الصادق إلى الكذب كذب، وكذا كثرتُه.

وإن تُكلِّف في المعنى الأخير وقيل: إنه مأخوذٌ من كذَّب المتعدِّي، كأنه يكذِّب رأيه، فيقف لينظر، لكن لمَّا كثُر استعماله في هذا المعنى، وكانت حالة المنافق شبيهةً بهذا[5]، جاز أن يُستعار منه لها =أمْكَن على بُعدٍ بعيد ذلك التحريض.

---

(١) إملاء ما منّ به الرحمن ١/ ٥٠.

(٢) أخرجه أحمد (٢٧٢٧٢)، ومسلم (٢٦٠٥) من حديث أم كلثوم بنت عقبة ﵂.

(٣) تفسير البيضاوي ١/ ٨٢.

(٤) هي قراءة عاصم وحمزة والكسائي وخلف، وقرأ الباقون: «يُكذِّبون» بالتشديد. التيسير ص٧٢، والنشر ٢/ ٢٠٧-٢٠٨.

(٥) يشير إلى ما ورد من المجاز في قولهم: كذَّب الوحشيّ وكَذَب، أي: جرى شوطاً، ثم وقف لينظر ما وراءه فالمنافق متوقِّف في رأيه متردِّد في أمره. ينظر تفسير أبي السعود ١/ ٤٣، وحاشية الشهاب ١/ ٣٢٤، وأساس البلاغة (كذب).

ولا يُرِدُ على تحريم الكذب ـ في بعض وجوهه ـ ما روي في حديث الشفاعة عن إبراهيم عليه السلام أنه يقول: «لستُ لها إنِّي كذبتُ ثلاث كذبات»[1] وعنى ـ كما في رواية أحمد ـ: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [الصافات:٨٩] و ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾ [الأنبياء:٦٣] وقوله للملك في جواب سؤاله عن امرأته سارة: هي أختي، حين أراد غَصْبَها[2]، وكان من طريق السياسة التعرُّض لذوات الأزواج دون غيرِهنَّ بدون رضاهن، فإنها إن كانت من الكذب المحرَّم فأين العصمة وهو أبو الأنبياء؟! وإن لم تكن كذلك فقد أَخبر يوم القيامة بخلاف الواقع ـ وحاشاه ـ حيث إن المفهوم من ذلك الكلام إني أذنبتُ فأستحي أن أشفع، وهل يستحي مما لا إثم فيه؟! ولقوة هذه الشبهة قطع الرازي بكذب الرواية صيانةً لساحة إبراهيم عليه السلام[3] =لأنَّا نقول إنَّ ذلك من المعاريض، وفيها مندوحةٌ عن الكذب، وقد صدرت من سيد أولي العصمة صلى الله عليه وآله وسلم كقوله: «من ماء» في حديث الهجرة[4]. وتسميتُه كذباً على سبيل الاستعارة؛ للاشتراك في الصورة، فهي من المعاريض الصادقة كما ستراه بأحسن وجه إن شاء الله تعالى في موضعه. لكنَّها لَمَّا كانت مبنيةً على لين العريكة مع الأعداء، ومثلُه ممَّن تكفَّل الله تعالى بحمايته يناسبه المبارزة[5]، فلِعُدوله عن الأَوْلى بمقامه عَدَّ ذلك في ذلك المقام ذنباً، وسمَّاه كذباً لكونه على صورته، وما وقع لنبيِّنا عليه الصلاة والسلام من ذلك لم يقع في مثل هذا المقام حتى يستحييَ منه، فلِكلٍّ مَقامٍ مقالٌ.

على أنَّا نقول: إنها لو كانت كذباً حقيقة لا ضرر فيها ولا استحياءَ منها، كيف وقد قال ﷺ: «ما منها كذبةٌ إلَّا جادَلَ بها عن دين الله»[6] فهي من الكذب المباح،

---

(١) أخرجه أحمد (٩٦٢٣)، والبخاري (٤٧١٢) واللفظ له، ومسلم (١٩٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) مسند أحمد (٩٢٤١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وأخرجه البخاري (٣٣٥٧) و (٣٣٥٨) و (٥٠٨٤) مرفوعاً وموقوفاً، وأخرج المرفوع أيضاً مسلم (٢٣٧١).

(٣) تفسير الرازي ٢٢/ ١٨٥.

(٤) كذا ذكر، والصواب أن ذلك كان في غزوة بدر. ينظر سيرة ابن هشام ١/ ٦١٦.

(٥) يعني مبارزة أعدائه بالمكروه بذلاً لنفسه في سبيل الله، أو دخولاً في حفظ حصن الله. حاشية الشهاب ١/ ٣٢٦.

(٦) قطعة من حديث أخرجه أبو يعلى (١٠٤٠) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، وبنحوه عند أحمد (٢٥٤٦) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، ولفظه عن أحمد: «والله إن حاول بهنَّ إلا عن دين الله».

لكن لمَّا كان مقام الشفاعة هو المقام المحمود المخبوء للحبيب لا الخليلِ، أظهر الاستحياءَ للدفع عنه بما يُظَنُّ أنه مما يوجب ذلك وهو لا يوجبه. وفي ذلك من التواضع وإظهارِ العجز والدفع بالتي هي أحسن ما[1] لا يخفى، فكأنه قال: أنا لا آمَنُ من العتاب على كذبٍ مباح، فكيف لي بالشفاعة لكم في هذا المقام، فلْيُحْفَظْ.

ثـم إنَّ الإتيان بالأفعال المضارعة في أخبار الأفعال الماضية الناقصة أمرٌ مستفيض؛ كأصبح يقول كذا، و ﴿كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ﴾ [التوبة:١١٧] ومعناه: أنه في الماضي كان مستمرًّا متجدِّداً بتعاقُب الأمثال، والمضيُّ والاستقبال بالنسبة لزمان الحكم، وقد عُدَّ الاستمرار من معاني «كان»، فلا إشكال في «بما كانوا يكذبون»حيث دلَّت «كان» على انتساب الكذب إليهم في الماضي، و «يكذبون» على انتسابه في الحال والاستقبال، والزمانُ فيهما مختلف. ودَفْعُه بأنَّ «كان» دالَّة على الاستمرار في جميع الأزمنة، و «يكذبون» دلَّ على الاستمرار التجدُّدي الداخلِ في جميع الأزمنة ـ على علَّاته ـ يُغني اللهُ تعالى عنه.

وأمال حمزة «فزادهم» في عشرة أفعال، ووافقه ابن ذكوان في إمالة جاء وشاء وزاد هذه، وعنه خلافٌ في زاد غيرِها، والإمالةُ لتميم والتفخيمُ للحجاز. وقد نظم أبو حيان تلك العشرة فقال:

وعشرة أفعالٍ تُمالُ لحمزة ... فجاء وشاء ضاق ران وكمَّلا
بزاد وخاب طاب خاف معاً وحا ... ق زاغ سوى الأحزاب مع صادها فلا[2]

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾﴾ اختلف في هذه الجملة فقيل: معطوفة على «يكذبون»؛ لأنه أقرب وليُفيد تَسبُّبه للعذاب أيضاً، وليؤْذِنَ أنَّ صفة الفساد يُحترز منها كما يُحترز عن الكذب. ووجه إفادته لتسبُّب الفساد للعذاب أنه داخلٌ في حيِّز صلة الموصول الواقع سبباً، إذ المعنى في قولهم:

---

(١) في (م): مما.
(٢) يعني أنه قد استثنى حمزة: ﴿وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ﴾ [الأحزاب:١٠]، و ﴿زَاغَتْ عَنْهُمُ الْأَبْصَارُ﴾ [ص:٦٣] البحر ١/٥٩.

﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ إنكارٌ لادِّعائهم أنَّ ما نسب لهم منه صلاحٌ، وهو عنادٌ وإصرارٌ على الفسَاد، والإصرارُ على ذلك فسادٌ وإثم، وهذا الذي مال إليه الزمخشريُّ[١]. وهو مبنيٌّ على عدم الاحتياج إلى ضميرٍ في الجملة يعود إلى «ما»، فإنه يُغتفر في التابع ما لا يغتفر في المتبوع، وإلا يكون التقدير: ولهم عذابٌ أليمٌ بالذي كانوا إذا قيل لهم.. إلخ، وهو غير منتظم، وكأنَّ مَن يجعل «ما» مصدريةً يجعل الوصل بـ «كان»، حيث لم يُعهَدْ وصلُها بالجملة الشرطية، نعم يَرِد أنَّ قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ كذب، فيؤُولُ المعنى إلى استحقاق العذاب بالكذب، وعطف التفسير ممَّا يأباه الذوق والاستعمال، ومن هنا قيل بأنَّ هذا العطف وجيهٌ على قراءة يكذِّبون ـ بالتشديد ـ على أحد احتمالاته؛ ليكون سبباً للجمع بين ذمِّهم بالكذب والتكذيب.

وقولُ مولانا مفتي الديار الرومية في الاعتراض: إنَّ هذا النحو من التعليل حقُّه أن يكون بأوصافٍ ظاهرةِ العلِّية، مسلَّمةِ الثبوتِ للموصوف، غنيةٍ عن البيان لشهرة الاتِّصاف بها عند السامع، أو لسبق الذكر صريحاً أو استلزاماً، ولا ريب في أنَّ هذه الشرطية غير معلومةِ الانتساب بوجهٍ حتى تستحقَّ الانتظام في سلك التعليل[٢] = لا يخفى ما فيه على مَن أمعن النظر.

وقيل: معطوفة على «يقول»[٣] لسلامته مما في ذلك العطف من الدغدغةِ، ولتكون لآيات حينئذٍ على نمط تعديد قبائحهم، وإفادتهم اتِّصافهم بكلٍّ من تلك الأوصاف استقلالاً وقصداً، ودلالتِها على لحوق العذاب بسبب كذبهم الذي هو أدنى أحوالهم، فما ظنُّك بسائرها؟ ولكون هذا الماضي لمكان «إذا» مستقبلاً حسن العطف.

وفيه: أنَّ مآل هذه الجملة الكذبُ كما أُشير إليه، فلا تُغاير سابقها، ولو سُلِّم التغاير بالاعتبار وضمِّ القيود فهو جزءُ الصلة[٤] أو الصفة، وكلاهما يقتضي عدمَ

---

(١) في الكشاف ١/ ١٧٩-١٨٠.

(٢) تفسير أبي السعود ١/ ٤٣.

(٣) والتقدير: ومن الناس من يقول... ومن الناس مَن إذا قيل لهم. الدر المصون ١/ ١٣٨.

(٤) قوله: جزء، ساقط من المخطوط، و في حاشية الشهاب ١/ ٣٢٧ (والكلام منه) فهو جزء من الصلة...

الاستقلال، وأيضاً كون ذلك الكذب أدنى أحوالِهم لا يقبل عند مَن له أدنى عقل، على أنَّ تخلُّل البيان و الاستئناف، و إن لم يكن أجنبيًّا بين أجزاء الصلة أو الصفة، لا يخلو عن استهجان.

فالذي أميلُ إليه، وأُعوِّل ـ دون هذين الأمرين ـ عليه، ما اختاره المدقِّق في «الكشف»، وقريبٌ منه كلام أبي حيان في «البحر»[(١)]: أنها معطوفةٌ على قوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ﴾ لبيان حالِهم في ادِّعاء الإيمان وكذبِهم فيه أولاً، ثم بيانِ حالهم في انهماكهم في باطلهم ورؤيةِ القبيح حسناً والفساد صلاحاً ثانياً، ويُجعل المعتمد بالعطف مجموع الأحوال وإن لزم فيه عطف الفعلية على الاسمية، فهو أرجحُ بحسب السياق ونمط تعديد القبائح.

وما قيل عليه: إنه ليس مما يعتدُّ به و إنْ توهّم كونه أَوْفَى بتأدية هذه المعاني، وذلك لعدم دلالته على اندراج هذه الصفة وما بعدها في قصة المنافقين وبيان أحوالهم، إذ لا يَحْسُنُ حينئذٍ عودُ الضمائر التي فيها إليهم: كما يشهد به سلامة الفطرة لمن له أدنى دُرْبةٍ بأساليب الكلام = كلامٌ خارج عن دائرة الإنصاف، كما يشهد به سلامةُ الفطرة من داء التعصُّب والاعتساف، فإنَّ عود الضمائر رابطٌ للصفات بهم، وسوق الكلام منادٍ عليه، وقد يأتي في القصة الواحدة جملةٌ مستأنفةٌ بغير عطف، فإذا لم يُنافه الاستئناف رأساً كيف يُنافيه العطف على أوله المستأنف، والعطف إنما يقتضي مغايرةَ الأحوال لا مغايرةَ القصص وأصحابها[(٢)].

وما أخرجه ابن جرير عن سلمان رضي الله عنه، من أنَّ أهل هذه الآية لم يأتوا بعد[(٣)]. ليس المراد به أنَّها مخصوصةٌ بقوم آخرين كما يُشعر به الظاهر، بل أنّها لا تختصُّ بمن كان من المنافقين وإن نزلت فيهم؛ إذ خصوصُ السبب لا ينافي عمومَ النظم.

ثم القائلُ للمنافقين في عصر النزول هذا القولُ إمَّا النبيُّ صلى الله عليه وآله

---

(١) يعني هي من باب عطف الجمل استئنافاً. البحر ١/٦٣، وقول صاحب الكشف ذكره الشهاب في الحاشية ١/٣٢٧.

(٢) فلو قال قائل: لولا الحمقى لخربت البلدان، ولولاهم لم يُحتج لحاكم ولا سلطان، كانت الجملة الثانية معطوفة على أول الكلام، وهما صفة لشيء واحد. حاشية الشهاب ١/٣٢٨.

(٣) تفسير الطبري ١/٢٩٧.

وسلم: تبليغاً عن الله سبحانه المخبِرُ له بنفاقهم، أو أنه عليه الصلاة والسلام بلَغه عنهم ذلك ولم يقطع به، فنصحهم فأجابوه بما أجابوه، أو بعضُ المؤمنين الظانِّين بهم، المتفرِّسين بنور الإيمان فيهم، أو بعضُ مَن كانوا يلقون إليه الفساد، فلا يقبله منهم لأمرٍ ما، فينقلب واعظاً لهم قائلاً: ﴿لَا تُفْسِدُوا۟﴾.

والفساد: التغيُّر عن حالة الاعتدال والاستقامة، ونقيضُه الصلاح، والمعنى: لا تفعلوا ما يؤدِّي إلى الفساد، وهو هنا الكفرُ كما قاله ابن عباس. أو المعاصي كما قاله أبو العالية. أو النفاقُ الذي صافَوْا به الكفار فأَطْلَعوهم على أسرار المؤمنين، فإنَّ كلَّ ذلك يؤدِّي ـ ولو بالوسائط ـ إلى خراب الأرض، وقلة الخير، ونزع البركة، وتعطُّل المنافع.

وإذا كان القائل بعضَ مَن كانوا يُلقون إليه الفساد فلا يقبله ممن شاركهم في الكفر، يُحمل الفساد على هَيْجِ الحروب والفتن، الموجبِ لانتفاء الاستقامة، ومشغولية الناس بعضهم ببعض، فيهلك الحرث والنسل، ولعل النهي عن ذلك لِخَوَرٍ أو تأمُّلٍ في العاقبة وإراحة النفس عمَّا ضررُه أكبر من نفعه، مما تميل إليه الحذَّاق. على أنَّ في أذهان كثير من الكفار إذ ذاك توقُّعَ ما يغني عن القتال، من وقوع مكروه بالمؤمنين ﴿وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ﴾ [التوبة: ٣٢]، ولا يخفى ما في هذا الوجه من التكلُّف.

والمراد من الأرض: جنسُها، أو المدينةُ المنورة، والحمل على جميع الأرض ليس بشيء، إذ تعريفُ المفرد يُفيد استيعاب الأفراد لا الأجزاء، اللهم إلا أن يُعتبر كلُّ بقعةٍ أرضاً، لكن يبقى أنه لا معنى للحمل على الاستغراق، باعتبار تحقُّق الحكم في فردٍ واحد. وليس ذكرُ الأرض لمجرَّدِ التأكيد، بل في ذلك تنبيهٌ على أنَّ الفساد واقعٌ في دارٍ مملوكةٍ لمنعم أسكنكم بها، وخوَّلكم بنعمها:

وأقبحُ خَلْقِ الله مَن بات عاصياً لِمَن بات في نعمائه يتقلَّب[1]

و«إنَّما» للحصر كما جرى عليه بعضُ النحويين وأهلِ الأصول، واختار في «البحر»[2] أنَّ الحصر يُفهم من السياق ولم تدلَّ عليه وضعاً، وجَعَل القول بكونها

---

(١) البيت للمتنبي، وهو في ديوانه ١/ ٣٠٩ بلفظ: وأظلم أهل الظلم مَن بات حاسداً...
(٢) ١/ ٦١.

مركَّبةً من «ما» النافية دخل عليها «إن» التي للإثبات، فأفادت الحصر قولاً ركيكاً صادراً عن غير عارفٍ بالنحو.

ومعنى «إنما نحن مصلحون» مقصورون على الإصلاح المَحْضِ الذي لم يَشُبْهُ شيءٌ من وجوه الفساد، وقد بلغ في الوضوح بحيث لا ينبغي أن يُرتاب فيه، والقصرُ إمَّا قصرُ إفرادٍ أو قلب، وهذا إما ناشئٌ عن جهل مركَّب، فاعتقَدوا الفساد صلاحاً، فأصرُّوا واستكبروا استكباراً:

يُقضى على المرء في أيام محنته ... حتى يرى حَسَناً ما ليس بالحسن[1]

وإمَّا جارٍ على عادتهم في الكذب، وقولِهم بأفواههم ما ليس في قلوبهم.

وقرأ هشام والكسائيُّ: «قيل» بإشمام الضمِّ[2]؛ ليكون دالاً على الواو المنقلبة وقُوْل ـ بإخلاص الضمِّ وسكون الواو ـ لغةٌ لهذيلٍ، ولم يُقرأ بها.

﴿أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴿١٢﴾﴾ ردٌّ لدعواهم المَحْكِيَّةِ على أبلغ وجه، حيث سلك فيه مسلكَ الاستئناف المؤدِّي إلى زيادةِ تُمكُّن الحكم في ذهن السامع، مع تأكيد الحكم وتحقيقِه بـ «إنَّ»، و «ألَا» بناءً على تركُّبها من همزة الاستفهام الإنكاري الذي هو نفيٌ معنًى، و «لا» النافية، فهو نفيُ نفيٍ[3]، فيفيد الإثبات بطريق برهانيٍّ أبلغ من غيره، ولإفادتها التحقيق ـ كما قال ناصر الدين[4] ـ لا يكاد تقع الجملة بعدها إلا مصدَّرةً بما يُتلقَّى به القسم، كإنَّ واللام وحرف النفي.

والذي ارتضاه الكثير أنَّها بسيطة، لا لأنها تدخل على أنَّ المشددة و «لا» النافية لا تدخل عليها؛ إذ قد يقال: انفسخ بعد التركيب حكمها الأصليُّ، بل لأنَّ الأصلَ البساطةُ. ودعوى: لا يكاد... إلخ، لا تكاد تُسلَّم، كيف وقد دخلت على رُبَّ وحبَّذا ويا النداء في:

---

(١) البيت للأمير يحيى بن علي باشا المدني المتوفى سنة (١٠٩٥هـ)، كما في خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر ٤/ ٤٧٥-٤٧٦.

(٢) التيسير ص٧٢، والنشر ٢/ ٢٠٨، وهي قراءة يعقوب في رواية رويس.

(٣) في الأصل: نفي النفي، والمثبت من (م) وحاشية الشهاب ١/ ٣٣١، والكلام منه.

(٤) هو البيضاوي، وكلامه في تفسيره مع حاشية الشهاب ١/ ٣٣١.

ألا رُبَّ يـومٍ صـالـحٍ لـك مـنـهـمـا[1]

و:

ألا حـبـذا هـنـدٌ وأرضٌ بـهـا هـنـد[2]

و:

ألا يـا قـيـسُ والـضـحـاكُ سِـيـرا[3]

وضُمَّ إلى ذلك تعريف الخبر وتوسيط الفصل[4].

وأشار بـ «لا يشعرون» ـ على وجهٍ ـ إلى أنَّ كونهم من المفسدين قد ظهر ظهورَ المحسوسِ بالمشاعر، وإن لم يدركوه، وأتى سبحانه بالاستدراك هنا ولم يأت به بعد المخادعة؛ لأنَّ المخادعة هناك لم يتقدَّمها ما يُتوهَّم منه الشعور توهُّماً يقتضي تعقيبه بالرفع، بخلاف ما هنا، فإنهم لمَّا نُهوا عما تعاطَوه من الفساد الذي لا يخفى على ذوي العقول، فأجابوه بادِّعاءِ أنهم على خلافه، وأخبر سبحانه بفسادهم، كانوا حقيقين بالعلم به مع أنهم ليسوا كذلك، فكان محلاً للاستدراك.

وما يقال: من أنه لا ذمَّ على مَن أَفْسَدَ ولم يعلم، وإنَّما الذمُّ على مَن أفسد عن علم، يدفعه أنَّ المقصِّر في العلم مع التمكُّن منه مذمومٌ بلا ريب، بل ربما يقال: إنه أسوأ حالاً من غيره. وهذا كلُّه على تقديرِ أن يكون مفعول «لا يشعرون»

(١) وعجزه: ولا سيما يومٌ بدارة جُلجُل، والبيت لامرئ القيس، وهو في ديوانه ص١٠، والبحر ١/ ٦١ برواية: ألا ربَّ يوم لك منهنَّ صالح.

(٢) وعجزه: وهندٌ أتى من دونها النأي والبُعد، والبيت للحطيئة، وهو في ديوانه ص١٤٠، والبحر ١/ ٦١.

(٣) وعجزه: فقد جاوزتُما خَمَر الطريق، وهو في الأضداد لابن الأنباري ص٥٣، والحلل في شرح أبيات الجمل للبَطَلْيَوْسي ص١٩٦، وشرح المفصل ١/ ١٢٩، والبحر ١/ ٦١. قال البطليوسي: هذا البيت لا أعلم قائله، والخَمَر: كل ما يستر الإنسان وغيره، من شجر وغيره، يقول لصاحبيه: قد جاوزتما المكان الذي فيه انقطاع السبيل، فسيرا آمنَيْن.

(٤) يعني أن تعريف الخبر وهو «المفسدون»، وتوسيط ضمير الفصل وهو «هم» يُضمّ إلى «ألا» و«إنَّ» في تأكيد الحكم وتحقيقه. ينظر حاشية الشهاب ١/ ٣٠٣.

محذوفاً مقدَّراً بـ : أنهم مفسدون، ويحتمل أن يقدَّر أنَّ وبالَ ذلك الفسادِ يرجع إليهم، أو: أنَّا نعلم أنهم مفسدون، ويكون «ألا إنهم هم المفسدون» لإفادةِ لازم فائدةِ الخبر، بناءً على أنهم عالمون بالخبر جاحدون له كما هو عادتهم المستمرة، ويَبعد هذا إذا كان المنافقون أهل كتاب، ويحتمل أن لا يُنوَى محذوف، وهو أبلغ في الذم. وفيه مزيدُ تسليةٍ له ﷺ؛ إذ مَن كان من أهل الجهل لا ينبغي للعالم أن يكترث بمخالفته.

وفي «التأويلات» لعلم الهدى[1]: إنَّ هذه الآيةَ حجةٌ على المعتزلة في أنَّ التكليف لا يتوجَّه بدون العلم بالمكلَّف به، وأنَّ الحجة لا تلزم بدون المعرفة، فإنَّ الله تعالى أخبر أنَّ ما صنعوا من النفاق إفسادٌ منهم مع عدم العلم، فلو كان حقيقة العلم شرطاً للتكليف ولا علم لهم به، لم يكن صنيعهم إفساداً؛ لأنَّ الإفساد ارتكابُ المنهيِّ عنه، فإذا لم يكن النهي قائماً عليهم عن النفاق، لم يكن فعلهم إفساداً، فحيث كان إفساداً دلَّ على أنَّ التكليف يعتمد قيام آلةِ العلم والتمكُّن من المعرفة، لا حقيقة المعرفة، فيكون حجة عليهم. وهذه المسألة متفرِّعة على مسألةِ مقارنةِ القدرةِ للفعل وعدمها، وأنت تعلم أنه مع قيام الاحتمال يقعد على العجز الاستدلال.

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ﴾ إشارةٌ إلى التحلية ـ بالحاء المهملة ـ كما أنَّ «لا تفسدوا» إشارةٌ إلى التخلية ـ بالخاء المعجمة ـ ولذا قُدِّم، وليس هنا ما يدلُّ على أنَّ الأعمال داخلةٌ في كمال الإيمان أو في حقيقته كما قيل؛ لأنَّ اعتبارَ ترك الفساد لدلالته على التكذيب المنافي للإيمان. وحُذف المؤمَنُ به لظهوره، أو أريد: افعلوا الإيمان، و الكاف في موضع نصب، وأكثر النحاة يجعلونها نعتاً لمصدر محذوف، أي: إيماناً كما آمن الناس، وسيبويه لا يُجوِّز حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه في هذا الموضع، ويجعلها منصوبةً على الحال من المصدر المضمر المفهوم من الفعل[2]، ولم تُجعل متعلِّقة بـ «آمنوا» والظرفُ لغو، بناءً على أنَّ الكاف لا تكون كذلك. و «ما» إمَّا مصدرية أو كافَّة، ولم تُجعل موصولة لما فيه

---

(١) هو أبو منصور الماتريدي، والكلام في تفسيره المسمى: تأويلات أهل السنة ١/ ١٧.

(٢) ينظر الكتاب ١/ ٢٢٧-٢٢٨، والدر المصون ١/ ١٤١.

من التكلُّف، والمعنى على المصدرية: آمنوا إيماناً مشابِهاً لإيمان الناس، وعلى الكفِّ: حقِّقوا إيمانكم كما تحقَّق إيمانُ الناس، وذلك بأن يكون مقروناً بالإخلاص خالصاً عن شوائب النفاق.

والمراد من الناس الرسول ﷺ ومَن معه من المؤمنين مطلقاً كما أخرجه ابن جرير عن ابن عباس رضي الله عنهما[(١)]، وهم نصبُ عينِ أولي الغَيْنِ[(٢)]، وملتفَتُ خواطرهم لتألُّمِهم[(٣)] منهم، وقد مرَّ ذكرهم أيضاً لدخولهم دخولاً أوَّليًا في ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البقرة:٩] فالعهد خارجيٌّ، أو خارجيٌّ ذِكْريٌّ.

أو مَن آمن من أبناء جنسهم، كعبد الله بن سلَام، كما قاله جماعة من وجوه الصحابة.

أو المراد: الكاملون في الإنسانية الذين يُعَدُّ مَن عَدَاهم في عداد البهائم في فَقْدِ التمييز بين الحقِّ والباطل، فاللام إمَّا للجنس أو للاستغراق.

واستُدلَّ بالآية على أنَّ الإقرار باللسان إيمان، وإلا لم يُفدِ التقيدُ، وكونُه للترغيب يأباه إيرادهم التشبيه في الجواب. والجواب عنه ـ بعد إمكان معارضته بقوله تعالى: ﴿وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ ـ أنه لا خلافَ في جواز إطلاق الإيمان على التصديق اللساني، لكن من حيث إنه ترجمةٌ عما في القلب أُقيم مُقامه، إنما النزاع في كونه مسمَّى الإيمان في نفسه ووَضْعِ الشارع إياه له مع قطعِ النظر عما في الضمير، على ما بُيِّن لك في محله.

ولما طلب من المنافق الإيمان دلَّ ذلك على قبول توبة الزنديق:

فإنْ لا يَكُنْها أو تَكُنْه فإنَّه أخوها غذَتْه أمُّه بلِبانِها[(٤)]

---

(١) تفسير الطبري ١/ ٣٠١-٣٠٢.

(٢) غِين على قلبه غَيْناً: تغشَّته الشهوة، أو غُطِّي عليه وأُلبس، أو أحاط به الرَّين. القاموس (غين).

(٣) في (م): لتأملهم، وهو تصحيف. والمعنى: أن الرسول ﷺ ومن معه من المؤمنين كانوا نصبَ أعينهم وملتفتَ خواطرهم؛ لأنهم كانوا متألِّمين منهم لإظهار المعجزات وتلاوة القرآن عليهم. ينظر حاشية الشهاب ١/ ٣٣٥.

(٤) البيت لأبي الأسود الدؤلي كما في أدب الكاتب ص٤٠٧، وإصلاح المنطق ص٣٢٩.

نعم إن كان معروفاً بالزندقة داعياً إليها ولم يَتُبْ قبل الأخذ قُتل كالساحر، ولم تُقبل توبته كما أفتى به جمعٌ من المحقِّقين.

﴿قَالُوٓاْ أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ﴾ أرادوا: لا يكون ذلك أصلاً، فالهمزة للإنكار الإبطاليّ، وعَنَوا بالسفهاء؛ إما أولئك الناس المتقدِّمين، أو الجنس بأسره، وأولئك الكرامُ والعقلاءُ الفِخَامُ داخلون فيه بزعمهم الفاسدِ دخولاً أوّليًّا وأبعدَ مَن ذهب إلى أنَّ اللام للصفة الغالبة كما في العَيُّوق[1]؛ لأنه لم يغلب هذا الوصف على أناس مخصوصين، إلا أن يدَّعَى غلبته فيما بينهم، قاتلهم الله أنَّى يؤفكون.

والسَّفَه: الخفة والتحرُّك والاضطراب، وشاع في نقصان العقل والرأي، وإنما سفَّهوهم جهلاً منهم، حيث اشتغلوا بما لا يُجدي في زعمهم، ويحتمل أن يكون ذلك من باب التجلُّد حَذَراً من الشماتة، إن فُسِّر الناس بمَن آمَن منهم، واليهود قومٌ بُهت.

وقد استشكل هذه الآية كثيرٌ من العلماء: بأنه إذا كان القائل المؤمنين ـ كما هو الظاهر ـ والمجيبُ المنافقين يلزم أن يكونوا مُظهِرين للكفر إذا لقوا المؤمنين، فأين النِّفاق وهو المفهومُ من السياق والسباق؟

وأجيب بأنَّ هذا الجواب كان فيما بينهم، وحكاه الله تعالى عنهم وردَّه عليهم، وليس الجواب ما يقال مواجهةً فقط، فقد استفاض من الخَلَف إطلاق لفظ الجواب على ردِّ كلام السلف مع بعدِ العهد من غير نكير.

وقيل: «إذا» هنا بمعنى لو، تحقيقاً لإبطانهم الكفر، وأنهم على حالٍ تقتضي أنهم لو قيل لهم كذا قالوا كذا، كما قيل مثله في قوله:

وإذا ما لُمته لُمته وحدي[2]

وقيل: إنه كان بحضرة المسلمين، لكن مسارَرةً بينهم، وأظهره عالم السرِّ

(١) كوكب أحمر مضيءٌ بحبال الثريا من ناحية الشمال، ويطلع قبل الجوزاء. اللسان (عوق).
(٢) قائله أبو تمام، وهو في ديوانه ٣/ ١١٦ بشرح التبريزي، ونقله المصنف بهذا اللفظ عن الشهاب في الحاشية ١/ ٣٣٣، ورواية الديوان:

كريم متى أمدَحْه أمدَحْه والورى معي ومتى ما لمته لُمته وحدي

والنجوى. وقيل: كان عند مَن لم يُفْشِ سرَّهم من المؤمنين لقرابةٍ أو لمصلحة ما.

وذكر مولانا مفتي الديار الرومية: أنَّ الحقَّ الذي لا مَحيد عنه أنَّ قولهم هذا و إن صدر بمحضر من الناصحين، لا يقتضي كونَهم من المجاهرين، فإنه ضَرْبٌ من الكفر أنيق، وفَنٌّ في النفاق عريق؛ لأنه كلامٌ محتمِلٌ للشر كما ذُكر في تفسيره، وللخير بأن يحمل على ادِّعاء الإيمان كإيمان الناس و إنكار ما اتُّهموا به من النفاق، على معنى: أنؤمن كما آمن السفهاء والمجانينُ الذين لا اعتدادَ بإيمانهم لو آمنوا، ولا نؤمن كإيمان الناس حتى تأمرونا بذلك، وقد خاطبوا به الناصحين استهزاءً بهم، مُرائين لإرادةِ المعنى الأخير، وهم معوِّلون على الأول. والشرعُ ينظر للظاهر وعند الله تعالى علم السرائر، ولهذا سكت المؤمنون وردَّ الله سبحانه عليهم ما كانوا يُسرُّون، فالكلام كنايةٌ عن كمال إيمانهم، ولكن في قلب تلك الكناية نكايةٌ، فهو على مشاكلة قولهم ﴿وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ﴾ [النساء:٤٦] في احتمال الشرِّ والخير، ولذلك نهى عنه. وجَعَل رحمه الله تعالى قوله تعالى في الحكاية عنهم ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ [البقرة:١١] من هذا القبيل أيضاً.

وإلى ذلك مال مولانا الشهابُ الخفاجيُّ(١)، وادَّعى أنه من بنات أفكاره. وعندي أنه ليس بشيء؛ لأنَّ «أنؤمن» لإنكار الفعل في الحال، وقولهم «كما آمن السفهاء» بصيغة الماضي صريحٌ في نسبتهم السفاهة إلى المؤمنين لإيمانهم، فلا توريةَ ولا نفاق، ولعله لما رأى صيغة الماضي زاد في بيان المعنى: لو آمنوا. ولا أدري من أين أتى به، ولا يُصْلِحُ العطار ما أَفْسدَ الدهر؛ فالأَهْونُ بعضُ هاتيك الوجوه.

وقوله: إنَّ إبراز ما صدر عن أحد المتحاورين في الخلاء في معرض ما جرى بينهما في مقام المحاورة، مما لا عهد به في الكلام، فضلاً عما هو في منصب الإعجاز(٢). لا يخفى ما فيه على مَن اطَّلع على محاورات الناس قديماً وحديثاً ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ [الأحزاب:٤].

---

(١) في حاشيته على البيضاوي ١/ ٣٣٣.

(٢) تفسير أبي السعود ١/ ٤٥.

﴿أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾﴾ ردٌّ وأشنع تجهيل حسبما أُشير إليه فيما سلف، وإنما قال سبحانه هنا: (لَّا يَعْلَمُونَ) وهناك (لَّا يَشْعُرُونَ)، لأنَّ المُثبَتَ لهم هناك هو الإفساد، وهو مما يُدرك بأدنى تأمُّل، ولا يحتاج إلى كثيرِ فكرٍ، فنفَى عنهم ما يُدرَك بالمشاعر مبالغةً في تجهيلهم، والمثبَت هنا السَّفهُ، والمصدَّر به الأمر بالإيمان، وذلك مما يحتاج إلى نظر تامٍّ يفضي إلى الإيمان والتصديق، ولم يقع منهم المأمور به، فناسب ذلك نفي العلم عنهم، ولأنَّ السَّفَهَ خِفَّةُ العقل والجهلُ بالأمور ـ على ما قيل ـ فيناسبه أَتمَّ مناسبةٍ نفيُ العلم، وهذا مبنيٌّ على ما هو الظاهرُ في المعقول[1]، وعلى غيرِ الظَّاهرِ غيرُ ظاهرٍ فتدبر.

ثم اعلم أنه إذا التقت الهمزتان والأولى مضمومة والثانية مفتوحة من كلمتين نحو: «السفهاء ألا» ففي ذلك أوجهٌ: تحقيقُ الهمزتين، وبذلك قرأ الكوفيون وابن عامر. وتحقيقُ الأولى وتخفيفُ الثانية بإبدالها واواً. وبذلك قرأ الحِرْمِيَّان وأبو عمرو[2]. وتسهيلُ الأولى بجَعْلها بين الهمزة والواو وتحقيقُ الثانية، وتسهيلُ الأولى وإبدالُ الثانية واواً، وأجاز قومٌ جَعْلَ الهمزتين بينَ بينَ ومَنَعه آخرون[3].

﴿وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا﴾ بيانٌ لدأب المنافقين، وأنهم إذا استقبلوا المؤمنين دفعوهم عن أنفسهم بقولهم آمنَّا؛ استهزاءً، فلا يتوهَّم أنه مكرَّرٌ مع أول القصة، لأنه إبداءٌ لخُبثهم ومَكْرهم، وكشفٌ عن إفراطهم في الذعارة[4]، وادعاءِ أنَّهم مثلُ المؤمنين في الإيمان الحقيقي، وأنهم أحاطوه من جانبيه، على أنه لو لم يكن هذا لا ينبغي أن يتوهَّم تكرارٌ أيضاً؛ لأنَّ المعنى: ومن الناس مَن يتفوَّه بالإيمان نفاقاً للخداع، وذلك التفوُّه عند لقاء المؤمنين، وليس هذا من التكرار بشيء؛ لما فيه من التقييد وزيادة البيان، وأنهم ضمُّوا إلى الخداع الاستهزاءَ، وأنهم لا يتفوَّهون بذلك إلا عند الحاجة.

---

(١) في (م): المفعول.

(٢) التيسير ص٣٣-٣٤، والبحر ١/ ٦٨، وينظر النشر ١/ ٣٨٢-٣٩٠.

(٣) البحر ١/ ٦٨.

(٤) كذا في الأصل و (م)، ولعل الصواب: الزعارة، يقال: في خلقه زعارَّة بتشديد الراء وتخفيفها، أي: شراسة وسوء خلق. اللسان (زعر).

والقول بأنَّ المراد بـ «آمنَّا» أولاً الإخبارُ عن إحداث الإيمان، وهنا عن إحداث إخلاص الإيمان مما ارتضاه الإمام[1] ـ ولا أقتدي به ـ وتأييدُه له بأنَّ الإقرار اللسانيَّ كان معلوماً منهم غيرَ محتاج للبيان، وإنما المشكوك الإخلاصُ القلبي، فيجب إرادته، يدفعه النظر من ذي ذوقٍ فيما حرَّرناه.

واللقاء: استقبال الشخص قريباً منه، وهو أحد أربعةَ عَشَرَ مصدراً للقيَ، وقرأ أبو حنيفة وابن السميفع: ﴿لاقَوا﴾ وجعله في «البحر» بمعنى الفِعل المجرَّد[2].

وحُذف المفعول في ﴿ءَامَنَّا﴾ قيل: اكتفاءً بالتقييد قبلُ بالله وباليوم الآخر. وقيل: المراد: آمنا بما آمنتم به. وأبعدَ مَن قال: أرادوا الإيمان بموسى عليه السلام دون غيره، وحذفوا توريةً منهم و إيهاماً.

هذا ولم يصحَّ عندي في سبب نزول هذه الآية شيء، وأمَّا ما ذكره الزمخشريُّ والبيضاويُّ ومولانا مفتي الديار الرومية[3] وغيرهم، فهو من طريق السُّدِّي الصغير، وهو كذَّاب، وتلك السلسلة سلسلةُ الكذبِ لا سلسلةُ الذهب، وآثارُ الوضع لائحة على ما ذكروه، فلا يعوَّل عليه، ولا يلتفتُ إليه[4].

﴿وَإِذَا خَلَوْاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ﴾ من خلوتُ به وإليه: إذا انفردت معه، أو من قولهم في المثل: اطلب الأمر وخَلَاكَ ذم[5]، أي: عَدَاكَ ومضى عنك، ومنه ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ﴾ [آل عمران:١٣٧] وعلى الثاني المفعولُ الأول هنا محذوفٌ لعدم تعلُّق الغرض به أي: إذا خَلَوْهم، وتَعْدِيتُه إلى المفعول الثاني بـ «إلى» لما في المضيِّ عن الشيء معنى الوصول إلى الآخر.

واحتمالُ أن يكون من خلوتُ به، أي: سخرتُ منه، فمعنى الآية: إذا أنهوا السخرية معهم وحدَّثوهم، كما يقال: أَحمدُ إليك فلاناً وأذمه إليك = مما لا ينبغي

(١) هو الرازي في تفسيره ٢/ ٦٩.
(٢) البحر ١/ ٦٨، والقراءة عن ابن السميفع في القراءات الشاذة ص٢.
(٣) الكشاف ١/ ١٦٤، وتفسير البيضاوي ١/ ٨٦، وتفسير أبي السعود ١/ ٤٦.
(٤) في (م): بوجه إليه، والخبر أخرجه الواحدي في أسباب النزول ص٢٠ من طريق السدِّي الصغير مروان بن محمد، عن الكلبي، عن أبي صالح ـ وهي سلسلة الكذب ـ عن ابن عباس.
(٥) المستقصى ١/ ٢٢٤، ومجمع الأمثال ٢/ ٨٠. يضرب في نفي الذم عمَّن أَعْذَر في الطلب وإن لم يظفر.

أن يخرَّج عليه كلامُ ربِّ العزة، وإن ذكره الزمخشريُّ والبيضاويُّ[(١)] وغيرهما، إذ لم يقع صريحاً «خلا» بمعنى سَخِرَ في كلام مَن يُوثق به، وقولهم: خلا فلانٌ بعِرْض فلان يعبث به، ليس بالصريح؛ إذ يجوز أن يكون خلا على حقيقته، أو بمعنى تمكَّن منه على ما قيل، والدالُّ على السخرية: يعبث به.

وزعم النضر بن شُميل أنَّ «إلى» هنا بمعنى مع ولا دليلَ عليه؛ كالقول بأنها بمعنى الباء، على أنَّ سيبويه والخليل لا يقولان بنيابة الحرف عن الحرف، نعم إنَّ الخلوة كما في «التاج»[(٢)] تستعمل بـ «إلى، والباء، ومع» بمعنى واحد، ويفهم من كلام الراغب أنَّ أصل معنى: الخلوِّ: فراغُ المكان والحيِّز عن شاغل، وكذا الزمان، وليس بمعنى المضيِّ، وإذا أريد به ذلك كان مجازاً، وظاهر كلام غيره أنه حقيقة، وضعيفان يغلبان قويًّا.

والمراد بـ «شياطينهم» مَن كانوا يأمرونهم بالتكذيب من اليهود، كما قاله ابن عباس، أو كهنتهم كما قاله الضحاك وجماعة. وسُمُّوا بذلك لتمرُّدهم وتحسينهم القبيحَ وتقبيحِهم الحسن، أو لأنَّ قرناءهم الشياطين، إن فُسِّروا بالكهنة، وكان على عهده ﷺ كثيرٌ منهم، ككعب بن الأشرف من بني قريظة، وأبي بردة من بني أسلم، وعبد الدار في جهينة، وعوف بن عامر في بني أسد، وابن السوداء في الشام.

وحَمْلُه على شياطين الجنّ ـ كما قاله الكلبي ـ مما لا يَختلجُ بقلبي. والشياطين جمع تكسير، وإجراؤه مجرى الصحيح، كما في بعض الشواذِّ: «تنزَّلت به الشياطون»[(٣)] لغةٌ غريبةٌ جدًّا، والمفرد شيطان، وهو فَيْعال عند البصريين، فنونُه أصلية من شَطَنَ، أي بَعُدَ؛ لبُعْدِه عن امتثال الأمر، ويدلُّ عليه: تَشَيْطَنَ، وإلا لسقطت، واحتمالُ أَخْذِه من الشيطان لا من أصله، على أنَّ المعنى: فَعَلَ فِعْلَه، خلافُ الظاهر، وعند الكوفيين وزنه فَعْلان، فنونه زائدة، من شاط يَشِيطُ: إذا هلك وبطل، أو احترق غضباً. والأنثى شيطانة، وأنشد في «البحر»:

---

(١) الكشاف ١/ ١٨٤، وتفسير البيضاوي ١/ ٨٦.

(٢) مادة (خلو).

(٣) القراءات الشاذة ص٨، ٣٨.

هي البازلُ الكَوماءُ لا شيءَ غيرها وشيطانةٌ قد جُنَّ منها جنونها[1]

وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما: أنَّ الشيطان كلُّ متمرِّدٍ من الجنِّ والإنس والدوابِّ.

﴿قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمْ﴾ أي: معيَّةً معنوية، وهي مساواتُهم لهم في اعتقاد اليهودية، وهو أمُّ الخبائث، وأتى بالجملة الفعلية الدالَّة على الحدوث مع ترك التأكيد فيما أُلقي على المؤمنين المنكِرين لما هم عليه، أو المتردِّدين، وبالجملة الثبوتية مع التأكيد فيما أُلقي إلى شياطينهم الذين ليسوا كذلك؛ لأنهم في الأول بصدد دعوى إحداث الإيمان، ولم ينظروا هنا لإنكار أحد وتردُّده، إيهاماً منهم أنهم بمرتبةٍ لا ينبغي أن يُتردَّدَ في إيمانهم ليؤكِّدوا، لعلَّه أن يتمَّ لهم مرامهم بذلك في زعمهم. وفي الثاني بصدد إفادة الثبات دفعاً لما يختلج بخواطر شياطينهم من مخالطة المؤمنين ومخاطبتهم بالإيمان.

وقيل: إنَّ التأكيد كما يكون لإزالة الإنكار والشك، يكون لصدق الرغبة، وتَرْكه كما يكونُ لعدم ذلك يكون لعدم اعتناء المتكلِّم، فللرَّغبة أكَّدوا، ولعَدَمها تركوا، أو لأنهم لو قالوا: إنّا مؤمنون، كان ادِّعاءً لكمال الإيمان وثباته، وهو لا يَروجُ عند المؤمنين مع ما هم عليه من الرزانة وحدَّة الذكاء، ولا كذلك شياطينُهم.

وعندي أنَّ الوجه هو الأول؛ إذ يَرِدُ على الأخيرين قولُه تعالى فيما حكى عنهم: ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ﴾ [المنافقون:١] إلا أن يقال: إنهم أظهروا الرغبة هناك وتبالَهوا عن عدم الرَّواج لغرضٍ ما من الأغراض، والأحوالُ شتَّى، والعوارضُ كثيرة، ولهذا قيل: إنهم للتقية والخداع، ودعوى أنهم مثل المؤمنين في الإيمان؛ ليُجروا عليهم أحكامهم ويعفوهم عن المحاربة، أكَّدوا بالباء فيما تقدم حيث قالوا: «بالله وباليوم الآخر».

والقول بأنَّ الفرق بين آية الشهادة وآية الإيمان هنا ظاهر؛ لأنهم لو قالوا: إنَّا لمؤمنون، لكانوا ملتزمين أمرين: رسالتَه ﷺ، ووجوبَ إيمانهم به، بخلاف آية

---

(١) في الأصل و (م): جفونها، والمثبت من البحر ١/ ٦٢، ورسالة الملائكة للمعري ص٢٤٩. البازل من الإبل: من له تسع سنين. والكوماء: الناقة العظيمة السنام. القاموس (بزل) و(كوم).

الشهادة فإنَّ فيها التزامَ الأول، ولا يلزم من عدم الرغبة في أمرين عدمُها في أحدهما = ظاهرُ الركاكِة للمنصفين كما لا يخفى.

وقرأ الجمهور: «معكم» بتحريك العين، وقرئ شاذًّا بسكونها، وهي لغةُ ربيعةَ وغَنْم[(١)].

﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴿١٤﴾﴾ الاستهزاء: الاستخفاف والسخرية، واستفعل بمعنى فَعَلَ؛ تقول: هَزَأْتُ[(٢)] به واستهزأت، بمعنى، كاستَعْجَبَ وعَجِبَ، وذكر حجة الإسلام الغزالي أنَّ الاستهزاء: الاستحقارُ والاستهانةُ، و التنبيه على العيوب والنقائصِ على وجهٍ يُضْحَك منه، وقد يكون ذلك بالمحاكاة في الفعل والقول، وبالإشارة والإيماء[(٣)]. وأرادوا: مستخفُّون بالمؤمنين، وأصل هذه المادة: الخفة؛ يقال: ناقته تهزأ به، أي: تُسرع وتخفّ. وقول الرازي: إنه عبارةٌ عن إظهار موافقةٍ مع إبطان ما يجري مجرى السوء على طريق السخرية[(٤)]، غيرُ موافقٍ للُّغة والعرف.

والجملة إما استئنافية، فكأنَّ الشياطين قالوا لهم لمَّا قالوا: إنا معكم - إن صحَّ ذلك -: فما بالكم توافقون المؤمنين، فأجابوا بذلك. أو بدلٌ من: إنَّا معكم؛ وهل هو بدلُ اشتمال، أو كلٍّ، أو بعضٍ؟ خلاف:

أما الأول: فلأنَّ هذه الجملةَ تفيد ما تفيدُه الأُولى، وهو الثباتُ على اليهودية؛ لأنَّ المستهزئ بالشيء مُصِرٌّ على خلافه وزيادة وهو تعظيم الكفر المفيدُ لدفع شبهة المخالطةِ، وتصلُّبِهم في الكفر، فيكون بدلَ اشتمال.

وأمَّا الثاني - وبه قال السعد -: فللتَّساوي من حيث الصدقُ، ولا يقتضي التساوي من حيث المدلول.

وأما الثالث: فلأنَّ كونَهم معهم عامٌّ في المعيَّة الشاملةِ للاستهزاء والسخرية وغيرِ ذلك.

---

(١) البحر ١/ ٦٩.
(٢) في الأصل: هزئت، وكلاهما صواب، وفي القاموس: هزأ كمنَع وسَمِع.
(٣) إحياء علوم الدين ٣/ ١٣١.
(٤) التفسير الكبير ٢/ ٦٩.

أو تأكيدٌ لما قبله بأن يقال: إنَّ مدَّعاهم بـ «إنَّا معكم» الثباتُ على الكفر، و«إنما نحن مستهزؤون» لاستلزامه ردَّ الإسلام ونَفْيَه يكون مقرِّراً للثبات عليه، إذ دفعُ[1] نقيضِ الشيء تأكيدٌ لثباته، لئلَّا يلزم ارتفاعُ النقيضين. أو يقال: يلزم «إنا معكم»: إنَّا نُوهِمُ أصحابَ محمد ﷺ الإيمان، فيكون الاستخفاف بهم وبدينهم تأكيداً باعتبار ذلك اللازم.

وأَوْلى الأوجُهِ عند المحقِّقين الاستئنافُ، لولا ما ذكره الشيخ في «دلائل الإعجاز»[2] من أنَّ موضوع «إنَّما» أن تجيءَ لخبرٍ لا يجهله المخاطَب ولا يَدْفعُ صحتَه، فإنه يقتضي أنَّ تقدير السؤال هنا أمرٌ مرجوح، ولعلَّ الأمر فيه سهل.

وقرئ: «مستهزيون» بتخفيف الهمزة وبقَلْبها ياءً مضمومة[3]، ومنهم مَن يحذفُ الياء فتضمُّ الزاي[4].

﴿ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ﴾ حَمَل أهل الحديث وطائفةٌ من أهل التأويل الاستهزاءَ منه تعالى على حقيقته، وإن لم يكن المستهزئ من أسمائه سبحانه، وقالوا: إنه التحقير على وجهٍ من شأنه أنَّ من اطَّلع عليه يتعجَّب منه ويضحك، ولا استحالةَ في وقوع ذلك منه عزَّ شأنه، ومَنْعُه من قياس الغائب على الشاهد.

وذهب أكثر الناس إلى أنه لا يوصف به جلَّ وعلا حقيقةً لِمَا فيه من تقرير المستهزَأ به على الجهل الذي فيه، ومقتضى الحكمةِ والرحمة أن يريه الصواب فإن كان عنده أنه ليس متَّصفاً بالمستهزَأ به، فهو لعبٌ لا يليق بكبريائه تعالى. فالآية على هذا مؤوَّلةٌ: إمّا بأنْ يراد بالاستهزاء جزاؤه، لما بينَ الفعل وجزائه من مشابهةٍ في القَدْر، وملابسةٍ قوية، ونوعِ سببيةٍ مع وجود المشاكلة المحسنة ههنا، ففي الكلام استعارةٌ تبعية، أو مجازٌ مرسل. وإمَّا بأن يراد به إنزالُ الحقارة والهوان، فهو مجازٌ عما هو بمنزلة الغاية له، فيكون من إطلاق المسبَّب على السبب نظراً إلى التصور، وبالعكس نظراً إلى الوجود. وإما بأن يجعل الله تعالى وتقدَّسَ كالمستهزئ

---

(١) في (م): رفع.

(٢) ص٣٣٠.

(٣) وهي قراءة حمزة وقفاً. ينظر السبعة ص١٤٢، والنشر ١/٤٣٨.

(٤) وهي قراءة أبي جعفر. النشر ١/٣٩٧.

بهم على سبيل الاستعارة المكنية، وإثبات الاستهزاء له تخييلاً، ورُبَّ شيءٍ يصحُّ تبعاً ولا يصحُّ قصداً، و له سبحانه أن يطلق على ذاته المقدَّسة ما يشاء تفهيماً للعباد.

وقد يقال: إنَّ الآية جاريةٌ على سبيل التمثيل، والمراد: يعاملهم سبحانه معاملة المستهزئ؛ أمَّا في الدنيا فبإجراء أحكام الإسلام واستدراجهم من حيث لا يعلمون، وأما في الآخرة فبأن يُفتح لأحدهم بابٌ إلى الجنة فيقال: هلمَّ هلمَّ، فيجيء بكَرْبه وغمِّه، فإذا جاء أُغلق دونه، ثم يفتح له باب آخر فيقال: هلمَّ هلمَّ، فيجيء بكربه وغمه، فإذا أتاه أُغلق دونه، فما يزال كذلك حتى إنَّ الرجل ليُفتح له باب فيقال: هلمَّ هلمَّ، فما يأتيه. وقد روي ذلك بسندٍ مرسلٍ جيدِ الإسناد في المستهزئين بالناس[1].

وأسند سبحانه الاستهزاء إليه مصدِّراً الجملة بذكره؛ للتنبيه على أنَّ الاستهزاء بالمنافقين هو الاستهزاء الأبلغُ الذي لا اعتدادَ معه باستهزائهم، لصدوره عمَّن يضمحلُّ علمهم وقدرتهم في جانب علمه وقدرته، وأنه تعالى كفى عبادَه المؤمنين وانتقم لهم، وما أَحْوجَهم إلى معارضة المنافقين تعظيماً لشأنهم؛ لأنهم ما استُهزئ بهم إلا فيه، ولا أحدَ أَغْيَرُ من الله سبحانه.

وترك العطف لأنه الأصل، وليس في الجملة السابقة ما يصحُّ عطفُ هذا القول عليه إلا بتكلُّفٍ وبُعْدٍ، وقيل: ليكون إيراد الكلام على وجهٍ يكون جواباً عن السؤال عن معاملة الله تعالى معهم في مقابلة معاملتهم هذه مع المؤمنين، وقولهم: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ إشعارٌ بأنَّ ما حكي من الشناعة بحيث يقتضي ظهورَ غيرةِ الله تعالى، ويَسأل كلُّ أحدٍ عن كيفية انتقامه منهم، ويُشعِر كلام بعض المحقِّقين أنه لو ورد هذا القول بالعطف ولو على محذوفٍ مناسبٍ للمقام، كـ: هم مستهزؤون بالمؤمنين، لأفاد أنَّ ذلك في مقابلة استهزائهم، فلا يفيد أنَّ الله تعالى أغنى المؤمنين عن معارضتهم مطلقاً، وأنه تولَّى مجازاتهم مطلقاً، بل يوهم تخصيصَ التولِّي بهذه المجازاة.

---

(١) أخرجه ابن أبي الدنيا في الصمت (٢٨٥)، والبيهقي في الشعب (٦٧٥٧) من طريق الحسن عن النبي ﷺ.

وأيضاً لكون استهزاءِ الله تعالى بمكانٍ بعيد من استهزائهم إلى حيث لا مناسبة بينهما، يكون العطف كعطف أمرين غير متناسبين.

وبعضهم رتَّب الفائدتين اللتين ذكرناهما في الإسناد إليه تعالى على الاستئناف مدَّعياً أنه ولو عطف ـ ولو بحسَب التوهُّم ـ على مقدَّرٍ، بأن يقال: المؤمنون مستهزؤون بهم، والله يستهزئُ بهم، لفاتت الفائدتان. هذا ولعل ما ذكرناه أسلم من القيل والقال، وأبعد عن مظانِّ الاستشكال، فتدبر.

وعَدَل سبحانه عن: الله مستهزئٌ بهم، المطابق لقولهم، إلى قوله: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ لإفادته التجدُّد الاستمراريَّ، وهو أبلغ من الاستمرار الثبوتيِّ الذي تفيدُه الاسمية؛ لأنَّ البلاء إذا استمرَّ قد يهونُ وتألفُه النفس كما قيل:

خُلقتُ ألوفاً لو رجعتُ إلى الصبا لفارقتُ شيبي مُوجَعَ القلب باكيا[1]

وقد كانت نكايات الله تعالى فيهم ونزولُ الآيات في شأنهم أمراً متجدِّداً مستمراً ﴿أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ﴾ [التوبة: ١٢٦] ﴿يَحْذَرُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُم بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ قُلِ ٱسْتَهْزِءُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ مُخْرِجٌ مَّا تَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ٦٤] وهذا نوعٌ من العذاب الأدنى، ولعذاب الآخرة أشدُّ لو كانوا يعلمون. وصرَّح بالمستهزَأ به هنا[2] ليكون الاستهزاء بهم نصًّا، وإنما تركه المنافقون فيما حكي عنهم خوفاً من وصوله للمؤمنين، فأبقوا اللفظ محتملاً ليكون لهم مجالٌ في الذبِّ إذا حُوقِقوا، فجعل الله تعالى كلمة الذين كفروا السفلى وكلمته[3] هي العليا.

﴿وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١٥﴾﴾ معطوفٌ على قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ كالبيان له على رأي، والمدُّ مِن: مدَّ الجيش وأمدَّه بمعنى، أي: أَلحَقَ به ما يقوِّيه ويكثره، وقيل: مدَّ: زاد من الجنس، وأَمَدَّ: زاد من غير الجنس، وقيل: مدَّ في الشر، وأَمدَّ في الخير، عكس وَعَدَ وأَوْعَدَ، وإذا استُعمل أمدَّ في الشر،

---

(١) البيت للمتنبي، وهو في ديوانه ٤/ ٤٢٠.
(٢) قوله: هنا، ليس في الأصل.
(٣) في الأصل: وكلمة الله.

فلعلَّه من باب ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [آل عمران:٢١]، وقد ورد استعمال هذه المادة بمعنيين؛ أحدهما ما ذكرنا، وثانيهما الإمهال، ومنه: مدّ العمر، والواقع هنا من الأول دون الثاني لوجهين؛ الأول أنه روي عن ابن كثير من غير السبعة: «ويُمِدُّهم» بالضم من المزيد[1]، وهو لم يُسمع في الثاني. والثاني أنه متعدٍّ بنفسه، والآخر متعدٍّ باللام، والحذفُ والإيصال خلافُ الأصل، فلا يُرتكب بغير داعٍ، فمعنى «ويَمُدُّهم في طغيانهم»: يزيدهم ويقوِّيهم فيه، وإلى ذلك ذهب البيضاويُّ[2] وغيره، والحقُّ أنَّ الإمهال هنا محتمل، وإليه ذهب الزجَّاج[3] وابن كيسان، والوجهان مخدوشان، فقد ورد ـ عندَ من يعوَّل عليه من أهل اللغة ـ كلٌّ منهما ثلاثياً ومزيداً ومعدًّى بنفسه وباللام، وكلاهما من أصل واحد، ومعناهما يرجع إلى الزيادة كمًّا أو كيفاً، وفي «الصحاح»[4]: مدَّ الله في عمره، ومدَّه في غيِّه: أَمْهَلَه وطوَّل له.

وروي عن ابن مسعود ﷺ: أنَّ مدَّ الله تعالى في طغيانهم: التمكين من العصيان. وعن ابن عباس: الإملاء. ونسبة المدِّ إلى الله تعالى ـ بأيِّ معنًى كان عند أهل الحق ـ حقيقةٌ، إذ هو سبحانه وتعالى الموُجِدُ للأشياءِ، المنفردُ باختراعها على حَسَب ما اقتضته الحكمة، ورَفَعتْ له أكفَّها الاستعدادات، ونسبتُه إلى غيره سبحانه وتعالى في قوله عزَّ شأنه: ﴿وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ﴾ [الأعراف:٢٠٢] نسبةُ التوفِّي إلى المَلَكِ في قوله تعالى: ﴿يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ﴾ [السجدة:١١] مع قوله جلّ وعلا: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ﴾.

وذهبت المعتزلة إلى أنَّ الزيادة في الطغيان والتقويةَ فيه مما يستحيل نسبتُه إليه تعالى حقيقةً، وحملوا الآية على محامِلَ أُخَرَ، وقد قدَّمنا ما يُوهِنُ مذهبهم، فَلْنَطْوِه هنا على ما فيه.

والطغيان: بضمِّ الطاء على المشهور، وقرأ زيد بن علي ﷺ ما بكسرها،

---

(١) البحر ١/ ٧٠، وهي في القراءات الشاذة ص٢ عن ابن محيصن.
(٢) في تفسيره ١/ ٨٨.
(٣) في معاني القرآن ١/ ٩١.
(٤) مادة (مدد).

وهما لغتان فيه، وقد سُمعا في مصدر اللقاء[١]، وقد أماله الكسائي[٢]. وأصلهُ: تجاوز المكان الذي وقفتَ فيه، ومَن أخلَّ بما عُيِّنَ من المواقف الشرعية والمعارف العقلية فلم يَرْعَها، فقد طغى، ومنه: طغى الماء، أي: تَجاوَزَ الحدَّ المعروف فيه. وإضافته إليهم لأنه فِعْلُهم الصادرُ منهم بقُدَرهم المؤثِّرةِ بإذن الله تعالى، فالاختصاصُ المُشْعِرةُ به الإضافةُ إنما هو بهذا الاعتبار، لا باعتبار المحلِّية والاتِّصاف، فإنه معلومٌ لا حاجةَ فيه إلى الإضافة، ولا باعتبار الإيجاد استقلالاً من غير توقُّفٍ على إذن الفعَّال لِمَا يريد، فإنه اعتبارٌ عليه غُبار، بل غبارٌ ليس له اعتبار، فلا تَهولنَّك جعجعةُ الزمخشريِّ وقعقعته[٣].

ويحتمل أن يكون الاختصاصُ للإشارة إلى أنَّ طغيان غيرهم في جنبهم كلا شيء؛ لادِّعاء اختصاصهم به، وليس بالمنحرِفِ عن سنن البلاغة.

والعَمَه: التَردُّد والتحيُّر، ويستعمل في الرأي خاصة، والعمى فيه وفي البصر، فبينهما عمومٌ وخصوصٌ مطلَقٌ في الاستعمال، وإن تغايرا في أصل الوضع، واختصَّ العمى بالبصر على ما قيل، وأصله الأصيل: عدمُ الأماراتِ في الطريق التي تُنصَبُ لتَدُلَّ، من حجارة وتراب ونحوهما، وهي المنار، ويقال: عَمِهَ يَعْمَه ـ كتَعِبِ يَتْعَبُ ـ عَمَهاً عَمَهاناً، فهو عَمِهٌ وعامِهٌ وعمْهاء[٤]. فمعنى يعمهون على هذا، يتردَّدون ويتحيَّرون، وإلى ذلك ذهب جمعٌ من المفسرين.

وقيل: العَمَه: العمى عن الرشد. وقال ابن قتيبة: هو أن يكبَّ رأسه فلا يبصر ما يأتي[٥]. فالمعنى: يَعْمَوْن عن رشدهم، أو يَكبُّون رؤوسهم فلا يبصرون، وكأنَّ هذا أقرب إلى الصواب؛ لأنَّ المنافقين لم يكونوا متردِّدين في الكفر، بل كانوا

---

(١) الكشاف ١/ ١٨٩، والبحر ١/ ٧٠.

(٢) وهي رواية الدوري عنه. التيسير ص٤٩.

(٣) ينظر الكشاف ١/ ١٨٩-١٩٠.

(٤) العمهاء: هي البرِّية التي ليس بها علمٌ يستدل به. البحر ١/ ٦٣.

(٥) البحر ١/ ٦٣، وفيه: يركب، بدل: يكب. والكلام في تفسير غريب القرآن لابن قتيبة ص٤١ بلفظ «يعمهون»: يركبون رؤوسهم فلا يبصرون، ومثله قوله: ﴿أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِۦٓ أَهْدَىٰٓ أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسْتَقِيمٖ﴾ [الملك: ٢٢].

مصرِّين عليه، معتقدين أنه الحقُّ وما سواه باطل إلا أن يقال: التردُّد والتحير في أمر آخر، لا في الكفر.

وجملة «يعمهون» في موضع نصبٍ على الحال؛ إمَّا من الضمير في «يمدهم»، وإما من الضمير في «طغيانهم» لأنه مصدرٌ مضافٌ إلى الفاعل. و «في طغيانهم» يحتمل أن يكون متعلِّقاً بـ «يمدُّهم»، وأن يكون متعلِّقاً بـ «يعمهون»، وجاز على خلافٍ كونُ «في طغيانهم» و «يعمهون» حالين من الضمير في «يمدُّهم».

﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ﴾ إشارةٌ إلى المنافقين الذين تقدَّم ذكرهم، الجامعينَ للأوصاف الذميمة، من دعوى الصلاح وهم المفسدون، ونسبةِ السَّفَه للمؤمنين وهم السفهاء، والاستهزاءِ وهم المستهزأ بهم. ولبُعْدِ منزلتهم في الشرِّ وسوء الحال أشار إليهم بما يدلُّ على البعد، والكلام هنا يمكن أن يكون واقعاً موقعَ ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ﴾ [البقرة: ٥] فإنَّ السامع بعد سماع ذكرهم وإجراء تلك الأوصاف عليهم، كأنه يسأل: من أين دخل على هؤلاء هذه الهيئات؟ فيُجاب: بأنَّ أولئك المستبعَدين إنَّما جسروا عليها لأنهم اشتروا الضلالة بالهدى حتى خسرت صفقتُهم وفقدوا الاهتداء للطريق المستقيم، ووقعوا في تيهِ الحيرة والضلال.

وقيل: هو فَذْلكةٌ[1] وإجمالٌ لجميع ما تقدَّم من حقيقة حالهم، أو تعليلٌ لاستحقاقهم الاستهزاءَ الأبلغَ، والمدَّ في الطغيان، أو مقرِّرٌ لقوله تعالى: (وَيَمُدُّهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ) وفيه حصرُ المسنَدِ على المسنَد إليه؛ لكون تعريفِ الموصول للجنس بمنزلة تعريف اللام الجنسيِّ، وهو ادِّعائيٌّ باعتبارِ كمالهم في ذلك الاشتراء وإن كان الكفار الآخرون مشاركين لهم في ذلك، لجمعهم هاتيك المساوي الشنيعة، والخلال الفظيعة، فبذلك الاعتبار صحَّ تخصيصُهم بذلك.

والضلالة: الجور عن القصد، والهدى التوجُّه إليه، ويطلقان على العدول عن الصواب في الدِّين والاستقامةِ عليه. والاشتراء كالشراء: استبدالُ السلعة بالثمن، أي أخذها به، وبعضُهم يجعله من الأضداد؛ لأنَّ المتبايعينِ تبايعا الثمن والمثمَّن،

(١) الفذلكة: مجمل ما فُصِّل وخلاصته. المعجم الوسيط (فذلك).

فكلٌّ من العوَضين مشترًى من جانب مبيعٌ من جانب، ويطلق مجازاً على أخذ شيءٍ بإعطاء ما في يده، عيناً كان كلٌّ منهما أو معنى، وهذا يستدعي بظاهره أن يكون ما يجري مجرى الثمن ـ وهو الهدى ـ حاصلاً لهؤلاء قبلُ، ولا ريب أنهم بمعزلٍ عنه؛ فإما أن يقال: إنَّ الاشتراء مجازٌ عن الاختيار؛ لأنَّ المشتريَ للشيء مختارٌ له، فكأنه تعالى قال: اختاروا الضلالة: على الهدى، ولكون الاستبدال ملحوظاً جيء بالباء، على أنه قيل: إنَّ التوافُق معنًى لا يقتضي التوافق متعلَّقاً، ولا يَرِدُ على هذا الحمل كونُه مُخِلًّا بالترشيح الآتي كما زعمه مولانا مفتي الديار الرومية[1]؛ لأنَّ الترشيح المذكور يكفي له وجود لفظ الاشتراء، وإن كان المعنى المقصودُ غيرَ مرشَّح، كما هو العادة في أمثاله.

أو يقال: ليس المراد بما في حيِّز الثمن نفسَ الهدى، بل هو التمكّنُ التامُّ منه بتعاضُدِ الأسباب، وبأخذ المقدِّمات المُسْتَتْبِعةِ له بطريق الاستعارة، كأنه نفسُ الهدى بجامع المشاركة في استتباع الجدوى، ولا مريةَ في أنَّ ذلك كان حاصلاً لأولئك المنافقين بما شاهدوه من الآيات الباهرة، والمعجزات القاهرة، والإرشاد العظيم، والنصح والتعليم، لكنهم نبذوا ذلك فوقعوا في مهاوي المهالك.

أو يقال: المراد بالهدى: الهدى الجبِلِّي، وقد كان حاصلاً لهم حقيقة، فإنَّ كلَّ مولود يولد على الفطرة. وقول مولانا مفتي الديار الرومية: إنَّ حَمْلَ الهدى على الفطرة الأصلية الحاصلة لكلِّ أحد، يأباه أنَّ إضاعتها غيرُ مختصَّة بهؤلاء، ولئن حُملت على الإضاعة التامَّةِ الواصلةِ إلى حدِّ الختم، المختصَّةِ بهم، فليس في إضاعتها فقط من الشناعة ما في إضاعتها مع ما يؤيِّدها من المؤيِّدات النقلية والعقلية، على أنَّ ذلك يفضي إلى كون ما فُصِّل من أول السورة إلى هنا ضائعاً[2] = كلامٌ ناشئٌ عن الغَفْلةِ عن معنى الإشارة؛ فإنها تقتضي ملاحظتهم

---

(١) هو أبو السعود في تفسيره ١/ ٤٩، ويعني بالترشيح الآتي قولَه تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ﴾ وهذا من باب ترشيح المجاز، وهو أن يبرز المجاز في صورة الحقيقة، ثم يحكم عليه ببعض أوصاف الحقيقة، فينضاف مجاز إلى مجاز، وعُرِّف أيضاً بأنه لفظ يذكر مع المجاز يناسب معناه المرادُ منه ظاهراً المعنى المجازيَّ، ينظر البحر ١/ ٧٢، وحاشية الشهاب ١/ ٣٥٩.

(٢) تفسير أبي السعود ١/ ٤٨-٤٩.

بجميع ما مرَّ من الصفات، والمعنى: أنَّ الموصوفين بالنفاق المذكور هم الذين ضيَّعوا الفطرة أشدَّ تضييع بتهويد الآباء، ثم بعد ما ظفروا بها أضاعوها بالنفاق، مع تحريضهم على المحافظة والنصح شفاهاً، ونحو ذلك مما لا يوجد في غيرهم كما يشير إليه التعريف.

أو يقال: هذه ترجمةٌ عن جناية أخرى من جناياتهم، والمراد بالهدى: ما كانوا عليه من التصديق ببعثته ﷺ، وحقِّيَّة دينه، بما وجدوه عندهم في التوراة، ولهذا كانوا يستفتحون به ويدعون بحرمته، ويهدِّدون الكفار بخروجه. ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٨٩].

وأمَّا حمل الهدى على ما كان عندهم ظاهراً من التلفُّظ بالشهادة وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والصوم والغزو، فمما لا يرتضيه مَنْ هُدي إلى سواء السبيل.

وما ذكرناه من أنَّ «أولئك» إشارةٌ إلى المنافقين، هو الذي ذهب إليه أكثر المفسرين، والمرويُّ عن مجاهد، وهو الذي يقتضيه النَّظْمُ الكريم، وبه أقول. وروي عن قتادة: أنهم أهل الكتاب مطلقاً. وعن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم أنهم الكفار مطلقاً. والكلُّ عندي بعيد، ولعلَّ مراد مَن قال ذلك أنَّ الآية بظاهر مفهومها تَصدُقَ على مَن أرادوا، لا أنَّ الآية نزلت فيهم. وقرأ يحيى بن يعمر وابن أبي إسحاق: «اشتروا الضلالة» بالكسر[1]؛ لأنه الأصل في التقاء الساكنين. وأبو السَّمَّال: «اشتروَا» بالفتح[2] إتباعاً لما قبل. وأمال حمزة والكسائيُّ: «الهدى»[3] وهي لغةُ بني تميم، وعدمُ الإمالة لغةُ قريش.

﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ وَمَا كَانُوا۟ مُهْتَدِينَ ﴿١٦﴾﴾ عطفٌ على الصلة، وأتى بالفاء للإشارة على تعقيب نفي الربح للشراء، وأنه بنفس ما وقع الشراء تحقق عدم الربح، وزعم بعضهم أنَّ الفاء دخلت لما في الكلام من معنى الجزاء لمكان الموصول، فهو على حدِّ: الذي يدخل الدار فله درهم، وليس بشيء؛ لأنَّ الموصول هنا ليس

---

(١) القراءات الشاذة ص٢، والمحتسب ١/ ٥٤.

(٢) المحرر الوجيز ١/ ٩٨، والبحر ١/ ٧١.

(٣) التيسير ص٤٦.

بمبتدأ كما في المثال، بل هو خبر عن «أولئك»، وما بعد الفاء ليس بخبر، بل هو معطوفٌ على الصلة، فهو صلة.

ولا يجوز أن يكون «أولئك» مبتدأ و«الذين» مبتدأ، و«فما ربحتْ تجارتُهم» خبرٌ عن الثاني، وهو و خبرُه خبرٌ عن الأول؛ لعدم الرابط في الجملة الثانية، ولتحقُّق مُضيِّ الصلة، وإذا كانت الصلة ماضيةً معنىً لم تدخل الفاء في خبر موصولها.

ولا أن يكون «أولئك» مبتدأ و «الذين» بدلاً منه، والجملة خبراً؛ لأنَّ الفاء إنما تدخل الخبر لعموم الموصول، والمبدلُ من المخصوص مخصوصٌ. فالحقُّ ما ذكرناه، ومعنى الآية عليه ليس غير، كما في «البحر»[1].

والتجارة: التصرُّف في رأس المال طلباً للربح، ولا يكاد يوجد تاءٌ أصلية بعدها جيم إلا: نَتَجَ وتَجرَ ورَتِجَ و الرِّتَج[2]، وأما تُجاه ونحوه، فأصلها الواو.

والربح: تحصيل الزيادة على رأس المال، وشاع في الفضل عليه.

والمهتدي: اسمُ فاعل من اهتدى، مطاوِعِ هدى، ولا يكون افْتَعَلَ المطاوعُ إلا من المتعدِّي، وأما قوله:

حتى إذا اشتالَ سهيلٌ في السَّحَرْ

كشعلة القابِس ترمي بالشَّرَرْ[3]

فافتعل فيه بمعنى فَعَلَ، تقول: شال يشول، واشتال يشتال بمعنى.

وفي الآية ترشيحٌ لمَا سمعت من المجاز فيما قبلها، والمقصدُ الأصليُّ تصويرُ خسارهم بفوت الفوائد المترتِّبة على الهدى التي هي كالربح، وإضاعةِ الهدى الذي هو كرأس المال، بصورة خسارة التاجر الفائت للربح المضيِّع لرأس المال، حتى

---

(١) ١/ ٧٢.

(٢) في الأصل و (م): وارتج، والمثبت من المصباح المنير (تجر)، وحاشية الشهاب ١/ ٣٦٠، والرتج هو الباب.

(٣) الرجز في المنصف لابن جني ١/ ٧٥، والبحر ١/ ٦٣، والدر المصون ١/ ١٥٤، والتاج (شول) وفيه: اشتال بمعنى شال. ومعناه: ارتفع.

كأنه هو، على سبيل الاستعارة التمثيلية مبالغةً في تخسيرهم، ووقوعِهم في أشنع الخسار الذي يَتَحاشى عنه أولو الأبصار.

وإسناد الربح إلى التجارة ـ وهو لأربابها ـ مجازٌ للمُلابَسة، وكنى في مقام الذمِّ بنفي الربح عن الخسران؛ لأنَّ فوتَ الربح يستلزمه في الجملة، ولا أقل من قدر ما يصرف من القوة، وفائدةُ الكناية التصريحُ بانتفاء مقصدِ التجارة مع حصول ضدِّه، بخلاف ما لو قيل: خسرت تجارتهم، فلا يتوهَّم أنَّ نفي أحد الضدَّين إنما يوجب إثباتَ الآخر إذا لم يكن بينهما واسطة، وهي موجودة هنا، فإنَّ التاجر قد لا يربح ولا يخسر.

وقيل: إنَّ ذلك إنما يكون إذا كان المحلُّ قابلاً للكلّ، كما في التجارة الحقيقية، أما إذا كان لا يقبل إلا اثنين منها، فنفيُ أحدهما يكون إثباتاً للآخر، والربح والخسران في الدِّين لا واسطةَ بينهما، على أنه قد قامت القرينةُ هنا على الخسران لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾، وقد جعله غيرُ واحدٍ كنايةً عن إضاعة رأس المال، فإنَّ مَن لم يَهْتَدِ بطرق التجارة تكثر الآفات على أمواله، واختير طريق الكناية نكايةً لهم بتجهيلهم وتسفيههم.

ويحتمل[(١)] أن يكون النفي هنا من باب قوله:

عـلـى لا حِـبٍ لا يُـهـتَـدَى بـمَـنَـارِهِ[(٢)]

أي: لا منارَ فيُهْتَدَى به[(٣)]، فكأنه قال: لا تجارةَ ولا ربحَ.

والظاهر أنَّ ﴿وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ عطفٌ على ﴿فَمَا رَبِحَت﴾ للقرب مع التناسُب

---

(١) في (م): ويحتمل على بعد.

(٢) وعجزه: إذا سافَهُ العَوْدُ النَّبَاطيُّ جَرْجَرا، والبيت لامرئ القيس، وهو في ديوانه ص٦٦. اللاحب: الطريق. والنَّباطي: منسوب إلى النَّبط، وهو أشد الإبل وأصبرها، وقيل هو الضخم. وجرجر: صوَّت. يصف أنه طريق غير مسلوك، فلم يجعل فيه عَلَم، وقوله: إذا سافه. . .، أي: إذا شمه المسنُّ من الإبل صوَّت ورَغَا لبُعْدِه وما يَلْقَى من مشقَّته. قاله شارح الديوان.

(٣) أي أنه نفى الهداية وهو يريد نفي المنار. البحر ١/ ٧٣.

والتفرُّع باعتبار المعنى الكنائي. وبتقدير المتعلَّق: لطرق الهداية[١]، يندفع توهُّم أنَّ عدم الاهتداء قد فُهم مما قبلُ فيكون تكراراً لما مضى، وهو إمَّا من باب التكميل والاحتراس كقوله:

فسقى ديارَك غيرَ مُفسِدِها صَوْبُ الغمام وديمةٌ تهمي[٢]

أو من باب التَّتميم كقوله:

كأنَّ عيونَ الوحش حولَ خِبائنا وأَرْحُلِنا الجَزْعُ الذي لم يُثقَّبِ[٣]

وقال الشريف قُدِّس سره: إنَّ العطف على ﴿ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَـٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ﴾ أولى[٤]، لأنَّ عطفه على «ما ربحت» يوجب تَرتُّبَه على ما قبله بالفاء، فيلزم تأخُّرُه عنه، والأمر بالعكس، إلا أن يقال: ترتيبُه باعتبار الحكم والإخبار، وفيه أنه لو كان معطوفاً على ﴿ٱشْتَرَوُا۟﴾ كان الظاهرُ تقديمَه، لما في التأخير من الإيهام، وحينئذ يكون الأحسن تركُ العطف احتياطاً كما ذكر في نحو قوله:

وتَظُنُّ سلمى أنني أبغي بها بدلاً أراها في الضلال تَهيمُ[٥]

على أنَّ بين معنى «اشتروا» إلخ و معنى «وما كانوا» إلخ تقارُباً يمنع حُسْنَ

---

(١) كذا في الأصل و(م)، ولعل الصواب: لطرق التجارة، يعني أن قوله «وما كانوا مهتدين» ليس معناه عدم اهتدائهم في الدين، ولكن لما وصفوا بالخسارة في هذه التجارة أشير لعدم اهتدائهم لطرق التجارة. ينظر الكشاف وحاشية الجرجاني عليه ١/ ١٩٤، وحاشية الشهاب ١/ ٣٦٢.

(٢) البيت لطرفة، وهو في ديوانه ص٨٨: الصَّوْب: نزول المطر. والديمة: المطر الدائم في سكون. اللسان (صوب) و (ديم).

(٣) البيت لامرئ القيس، وهو في ديوانه ص٥٣. قال شارح الديوان: قوله: الجَزْع الذي لم يثقَّب، شبَّه عيون الوحش لما فيهن من السواد والبياض بالخرَز، وجَعَله غير مثقَّب لأن ذلك أصفى له وأتمّ لحسنه.

(٤) حاشية الجرجاني على الكشاف ١/ ١٩٤-١٩٥، وما بعده من حاشية الشهاب ١/ ٣٦٢.

(٥) الإيضاح في علوم البلاغة للقزويني ١/ ١٥٤، ومعاهد التنصيص ١/ ٢٧٩، وحاشية الشهاب ١/ ٣٦٢. قال القزويني: لم يعطف أراها على تظن؛ لئلا يتوهم السامع أنه معطوف على أبغي لقربه منه.

العطف كما لا يخفى على مَن لم يُضِعْ فطرته السليمة. وجُوِّز أن تكون الجملة حالاً، ولا يخفى سوءُ حاله على مَن حَسُنَ تمييزه.

وقرأ ابن أبي عبلة «تجاراتهم» على الجمع[1]، ووجهه أنَّ لكلٍّ واحدٍ تجارة، ووجه الإفراد في قراءة الجمهور فهمُ المعنى مع الإشارة أنَّ تجاراتهم وإن تعدَّدت فهي من سوق واحدة، وهم شركاء فيها.

﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ جملةٌ مقرِّرةٌ لجملة قصة المنافقين المسرودة إلى هنا، فلذا لم تُعطف على ما قبلها. ولما كان ذلك جارياً على ما فيه من استعارات وتجوُّزات مجرى الصفات الكاشفة عن حقيقة المنافقين وبيان أحوالهم عقَّبه ببيان تصوير تلك الحقيقة و إبرازها في صورة المشاهَد بضرب المثل تتميماً للبيان، فلضرب المثل شأنٌ لا يَخْفَى ونورٌ لا يُطْفَى يرفع الأستار عن وجوه الحقائق، ويميط اللثام عن مُحيَّا الدقائق، ويُبرِزُ المتخيَّل في معرض اليقين، ويجعل الغائب كأنه شاهد، وربما تكون المعاني التي يُراد تفهيمُها معقولةً صرفة، فالوهم ينازع العقل في إدراكها حتى يحجبها عن اللحوق بما في العقل فبِضَرْبِ الأمثال تبرز في معرض المحسوس، فيساعد الوهمُ العقلَ في إدراكها، وهناك تنجلي غياهب الأوهام، ويرتفع شغب الخصام ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الحشر: ٢١].

وقيل: الأشبه أن تجعل موضِّحة لقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ﴾ إلخ، ولا بُعْدَ فيه، والحمل على الاستئناف بعيدٌ، لاسيما والأمثال تُضرب للكشف والبيان.

والمَثَل - بفتحتين - كالمِثْل بكسر فسكون، والمثيلُ في الأصل: النظيرُ والشبيه، والتفرقةُ لا أرتضيها، وكأنه مأخوذٌ من المثول وهو الانتصاب، ومنه الحديث: «مَن أحبَّ أن يتمثَّل له الناس قياماً، فليتبوَّأ مقعدَه من النار»[2] ثم أطلق على الكلام البليغ الشائع الحسَن المشتمل إمّا على تشبيهٍ بلا شبيه، أو استعارةٍ رائقةٍ تمثيلية وغيرها، أو حكمةٍ وموعظة نافعة، أو كنايةٍ بديعة، أو نظم من جوامع الكَلِم الموجَز. ولا يشترط فيه أن يكون استعارةً مركَّبةً خلافاً لمن وهم، بل لا يشترط أن

---

(١) القراءات الشاذة ص٣.

(٢) أخرجه أحمد (١٦٨٣٠)، والترمذي (٢٧٥٥) من حديث معاوية ﷺ. قال الترمذي: حديث حسن.

يكون مجازاً، وهذه أمثال العرب أُفردت بالتآليف وكَثُرتْ فيها التصانيف، وفيها الكثير مستعملاً في معناه الحقيقي، ولكونه فريداً في بابه، وقد قُصد حكايته، لم يُجوِّزوا تغييره لفوات المقصود.

وتفسيرُه بالقول السائر الممثَّلِ مَضْرِبُه بمَوْرِدِه[1]، يَرِدُ عليه أمثال القرآن؛ لأنَّ الله تعالى ابتدأها وليس لها مَوْرِدٌ من قبل، اللهم إلا أن يقال: إنَّ هذا اصطلاحٌ جديد، أو أنَّ الأغلب في المثل ذلك، ثم استعير لكلِّ حالٍ أو قصة أو صفةٍ لها شأنٌ وفيها غرابة، ومن ذلك ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠] و ﴿مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ [الرعد: ٣٥]. وهو المرادُ هنا في المثل دون التمثيل المدلولِ عليه بالكاف. والمعنى: حالهم العجيبةُ الشأنِ كحالِ مَن استوقد ناراً. . . إلخ، فيما سيُكشف عن وجهه إن شاء الله تعالى، فالكاف حرفُ تشبيهٍ متعلقةٌ بمحذوفِ خبرٍ عن المبتدأ، وزعم ابن عطية[2] أنها اسمٌ، مِثلها في قول الأعشى:

أتَنْتَهونَ ولن يَنْهَى ذوي شَطَطٍ كالطعن يذهبُ فيه الزيتُ والفُتُلُ[3]

وهذا مذهب أبي الحسن[4]، وليس بالحسن إلا في الضرورة. والقولُ بالزيادة كما في قوله: فَصُيِّروا مِثْلَ كعصفٍ مأكول[5]. زيادةٌ في الجهل.

---

(١) المورد ـ بكسر الراء ـ الموضع الذي ورد المثل فيه، أي: الذي كان فيه أول استعمالاته: والمضرب: الموضع الذي استعمل فيه بعد استعمال قائله الأول، والممثَّل: المشبَّه. حاشية الشهاب ١/ ٣٦٣.

(٢) في المحرر الوجيز ١/ ٩٩.

(٣) ديوان الأعشى ص١١٣، والمقتضب ٤/ ١٤١، وشرح ديوان الحماسة للمرزوقي ٣/ ١٠٨١، والخزانة ٩/ ٤٥٣، ورواية في الديوان والخزانة: لا تنتهون. . .، قال البغدادي: لا تنتهون، أي: لا تنزجرون. ذوي: مفعول مقدم، والشَّطَط: الجور والظلم. والكاف في قوله: كالطعن، فاعلُ يَنْهى. والفُتُل: جمع فتيلة، أراد فتيلة الجراحة، والمعنى: لا ينهى أصحابَ الجور مثلُ طعن نافذٍ إلى الجوف يغيب فيه الزيت والفُتُل.

(٤) هو الأخفش كما ذكر المرزوقي في شرح ديوان الحماسة ٣/ ١٠٨١، ووقع في (م): ابن الحسن، وهو تصحيف.

(٥) نسبه العيني لرؤبة كما في الخزانة ١٠/ ١٨٩،وهو في ملحقات ديوانه ص١٨١،ونسبه سيبويه في الكتاب ١/ ٤٠٨ لحميد الأرقط، وهو بلا نسبة في المقتضب ٤/ ١٤١، وسر صناعة الإعراب ١/ ٢٩٦.

و«الذي» وُضع موضعَ الذين إن كان ضمير «بنورهم» راجعاً إليه، وإلا فهو باقٍ على ظاهره؛ إذ لا ضير في تشبيه حالِ الجماعة بحالِ الواحد، وجاز هنا وضعُ المفرَدِ موضع الجمع ـ وقد مَنَعه الجمهور، فلم يجوِّزوا إقامةَ القائم مقام القائمين ـ لأنَّ هذا مخالفٌ لغيره لخصوصيةٍ اقتضته، فإنه إنَّما وضع ليتوصَّل به إلى وصف المَعارِفِ بالجُملِ، فلما لم يُقصد لذاته توسَّعوا فيه، ولأنه مع صلته كشيءٍ واحد، وعلامةُ الجمعِ لا تقع حشواً، فلذا لم يُلحقوها به، ووضعوه لما يعم؛ كمَن وما، والذين ليس جمعاً له بل هو اسمٌ وُضع مزيداً فيه لزيادة المعنى، وقصد التصريح بها، ولذا لم يُعرب[1] بالحروف كغيره على الأفصح. ولأنَّه استطال بالصلة فاستحقَّ التخفيف، حتى بولغ فيه إلى أن اقتصر على اللام في نحو اسم الفاعل. قاله القاضي[2] وغيره، ولا يخلو عن كَدَر، لاسيما الوجه الأخير، وما روي عن بعض النحاة من جوازِ حذفِ نونِ «الذين» ليس بالمرضي عند المحقِّقين، ولئن تنزَّل يلزمُ[3] عَوْدُ ضمير الجمع إليه، كما في قوله تعالى: ﴿وَخُضْتُمْ كَالَّذِى خَاضُوٓا۟﴾ [التوبة: ٦٩] على وجه، وقول الشاعر:

يا ربَّ عيسى لا تُبارِكْ في أَحَدْ

في قائمٍ منهم ولا فيمَن قَعدْ

إلا الذي قاموا بأطراف المَسَدْ[4]

وإفراد الضمير لم نسمعه ممن يوثق به، ولعله لأنَّ المحذوف كالملفوظ. فالوجه أن يقال إنه نظر إلى ما في «الذي» من معنى الجنسية العامة؛ إذ لا شبهةَ في أنه لم يُرَدْ به مستوقدٌ مخصوصٌ، ولا جميعُ أفراد المستوقدين، والموصول كالمعرَّف باللام يجري فيه ما يجري فيه، واسم الجنس وإن كان لفظهُ مفرداً قد يعامل معاملة الجمع كـ ﴿عَٰلِيَهُمْ ثِيَابُ سُندُسٍ خُضْرٌ﴾ [الإنسان: ٢١] وقولِهم: الدينارُ الصُّفْرُ، والدرهم البِيضُ.

---

(١) في (م): يعرف، والمثبت من الأصل وحاشية الشهاب ١/ ٢٦٦، والكلام منه.
(٢) هو البيضاوي في تفسيره ١/ ٩٢.
(٣) في (م): يلتزم.
(٤) الرجز في تهذيب اللغة ١٥/ ٤٠، والأزهية ص٢٩٩، وسمط اللآلي ١/ ٣٥، واللسان (ذا)، ووقع في المصادر: يا رب عَبْسٍ...

أو يقال: إنه مقدَّرٌ له موصوفٌ مفردُ اللفظ مجموعُ المعنى؛ كالفوج والفريق، فيحسن النظام، ويلاحظ في ضمير «استوقد» لفظُ الموصوف، وفي ضمير «بنورهم» معناه.

واستوقدوا بمعنى: أوقدوا، فقد حكى أبو زيد: أوقد واستوقد بمعنى؛ كأجاب واستجاب، وبه قال الأخفش[1]، وجَعْلُ الاستيقاد بمعنى طلب الوقود، وهو سطوع النار، كما فعل البيضاوي[2]، مُحوِجٌ إلى حذف، والمعنى حينئذ: طلبوا ناراً واستدعَوْها فأوقدوها فلما أضاءت، لأنَّ الإضاءة لا تتسبَّب عن الطلب، وإنما تتسبَّب عن الإيقاد.

والنار: جوهرٌ لطيفٌ مضيءٌ محرِقٌ، واشتقاقها من نار يَنُورُ نَوْراً: إذا نَفَر؛ لأنَّ فيها ـ على ما نشاهِدُ ـ حركةً واضطراباً لطلب المركز، وكونُه مِن غَلَطِ الحسِّ كأنه من غلط الحس. نعم أورد على التعريف أنَّ الإضاءة لا تعتبر في حقيقتها وليست شاملة، لما ثبت في الكتب الحِكْمية أنَّ النار الأصلية حيث الأثير شفافةٌ لا لون لها، وكذا يقال في الإحراق.

والجواب أنَّ تخصيص الأسماء لأعيانِ الأشياء حَسْبَما تُدْرَك، أو للمعاني الذهنية المأخوذةِ منها، وأما اعتبارُ لوازِمِها وذاتياتِها فوظيفةُ مَن أراد الوقوف على حقائقها، وذلك خارجٌ عن وُسع أكثر الناس، والناسُ يدركون من النار التي عندهم الإضاءة والإحراقَ، ويجعلونهما أخصَّ أوصافها، والتعريفُ للمتعارَفِ، وعدمُ الإحراقِ لمانعٍ لا يضر، على أنَّ كون النار التي تحت الفلك هاديةٌ غير محرقة ـ وإنْ زَعَمه بعضُ الناس ـ أبطله الشيخ، واحتراقُ الشهب شهابٌ على مَن ينكر الإحراق، وأغربُ من هذا نفي النار التي عند الأثير، وقريبٌ منه القول بأنها ليست غيرَ الهواء الحارِّ جداً.

وقرأ ابن السميفع: «كمثل الذين» على الجمع[3]، وهي قراءةٌ مشكلةٌ جدّاً، وقصارى ما رأيناه في توجيهها، أنَّ إفراد الضمير ـ على ما عُهد في لسان العرب ـ

---

(١) في معاني القرآن ١/ ٢٠٨.

(٢) في تفسيره ١/ ٩٢.

(٣) البحر ١/ ٧٧.

من التوهُّم، كأنه نطق بـ «مَن» الذي هو لفظٌ[1] ومعنىً، كما جَزم بالذي على تَوَهُّمِ «مَن» الشرطية في قوله:

كذاك الذي يبغي على الناس ظالماً تُصبه على رغمٍ عواقبُ ما صنع[2]

أو أنه اكتفى بالإفراد عن الجمع كما يُكتفى بالمفرد الظاهر عنه، فهو كقوله:

وبالبدو منَّا أُسرةٌ يحفظونها سراعٌ إلى الداعي عظام كراكره[3]

أي: كراكرهم.

أو أنَّ الفاعل في استوقد عائدٌ على اسم الفاعل المفهوم من الفعل، كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَدَا لَهُم مِّنۢ بَعۡدِ مَا رَأَوُاْ ٱلۡأٓيَٰتِ﴾ [يوسف:٣٥] على وجه، والعائد حينئذ محذوفٌ على خلاف القياس، أي: لهم، أو لا عائد في الجملة الأولى اكتفاءً بالضمير من الثانية المعطوفة بالفاء، وفي القلب من كلٍّ شيء.

﴿فَلَمَّآ أَضَآءَتۡ مَا حَوۡلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمۡ﴾ «لما» حرفُ وجودٍ لوجود؛ أو وجوبٍ لوجوب كما نصَّ عليه سيبويه[4]، أو ظرفٌ بمعنى حين أو إذ، والإضاءة: جَعْلُ الشيء مضيئاً نيِّراً، أو الإشراقُ وفَرْطُ الإنارة. وأضاء يكون متعدِّياً ولازماً، فعلى الأول «ما» موصولة أو موصوفة، والظرفُ صلةٌ أو صفة، وهي المفعول، والفاعلُ ضمير النار.

وعلى الثاني فـ «ما» كذلك، وهي الفاعل وأنِّثَ فِعْلُه لتأويله بمؤنَّث كالأمكنة والجهات. أو الفاعلُ ضميرُ النار، و«ما» زائدةٌ، أو في محلِّ نصبٍ على الظرفية؛ ولا يجب التصريح بفي حينئذ كما توهِّم؛ لأنَّ الحقَّ أنَّ ما الموصولةَ أو الموصوفةَ إذا جُعلتْ ظرفاً فالمرادُ بها الأمكنةُ التي تحيط بالمستوقِد، ـ وهي الجهات السِّتُّ ـ وهي مما يُنصَبُ على الظرفية قياساً مطَّرداً، فكذا ما عُبِّر به عنها.

---

(١) في الأصل: الذي لها لفظ، وفي (م): الذي لها لفظاً، والمثبت من البحر ١/ ٧٧، والكلام منه.

(٢) البيت لسابق البربري، كما في أمالي الزجاجي ص١٨٥، وهو في البحر ١/ ٧٧ دون نسبة.

(٣) البحر ١/ ٧٧، وفيه: يحفظوننا.

(٤) الدر المصون ١/ ١٥٩، وينظر الكتاب ٤/ ٢٣٤.

و أَوْلى الوجوهِ أن تكون «أضاءت» متعديةً و «ما» موصولة؛ إذ لا حاجةَ حينئذٍ إلى الحمل على المعنى، ولا ارتكابَ ما قلَّ استعمالهُ، لا سيما زيادة «ما» هنا، حتى ذكروا أنها لم تسمع هنا، ولم يحفظ من كلام العرب: جلستُ ما مجلساً حَسَناً، ولا: قمتُ ما يومَ الجمعة: ويا ليت شعري مِن أين أخذ ذلك الزمخشريُّ، وكيف تبعه البيضاوي[١]؟!

وإذا جُعِل الفاعلُ ضميرَ النار والفعلُ لازم، يكون الإسناد إلى السبب؛ لأنَّ النار لم توجد حول المستوقد ووُجد ضوؤها، فجُعِل إشراقُ ضوئها حوله بمنزلة إشراقها نفسِها على ما قيل، وهو مبنيٌّ على أن الظرفِ إذا تعلَّق بفعل قاصرٍ له أثرٌ متعدٍّ يُشترطُ في تحقُّق النسبة الظرفية للأثر والمؤثِّر، فلا بدَّ في إشراق كذا في كذا من كَوْنِ الإشراق والمُشْرِق فيه، وهذا كما إذا تعلَّق الظرف بفعلٍ قاصرٍ؛ كقام زيدٌ في الدار، فإنَّ زيداً والقيامَ فيها ذاتاً وتبعاً، وإلى ذلك مال الزمخشريّ[٢].

ومن الناس مَن اكتفى بوجود الأثر فيه، وإن لم يوجد المؤثِّر فيه بذاته، كما في الأفعال المتعدِّية، فأضاءت الشمس في الأرض، حقيقةٌ على هذا، مجازٌ على الأول.

وحول: ظرفُ مكانٍ ملازمٌ للظرفية والإضافة، ويثنَّى ويجمع، فيقال حَوْلَيْه وأحواله، وحَوَال مثلُه فيثنَّى على حَوَالي، ولم نظفر بجمعه فيما حولنا من الكتب اللغوية، ولا تقل: حواليه ـ بكسر اللام ـ كما في «الصحاح»[٣]، ولعل التثنية والجمع ـ مع ما يفهم من بعض الكتب أنَّ حول وكذا حوال بمعنى الجوانب وهي مستغرقة ـ ليسا حقيقيين. وقيل: باعتبار تقسيم الدائرة كما أشار إليه المولى عاصم أفندي في ترجمة القاموس بالرومية، وفيه تأمُّلٌ.

وأصل هذا التركيب موضوعٌ للطواف والإحاطة، كالحول للسنة، فإنه يدور من فصل أو يومٍ إلى مثله، ولما لزمه الانتقالُ والتغيُّر استُعمل فيه باعتباره كالاستحالة والحوالة، وإن خفي في نحو «الحول» بمعنى القوة. وقيل: أصله تغيُّر الشيء وانفصالُه.

---

(١) الكشاف ١/ ١٩٨، وتفسير البيضاوي ١/ ٩٢.

(٢) ينظر الكشاف ١/ ١٩٨، وحاشية الشهاب ١/ ٣٦٨ ـ ٣٦٩.

(٣) مادة (حول).

و«ذهب» إلخ جوابُ «لما»، والسببية ادِّعائية، فإنه لمَّا ترتَّب إذهاب النور على الإضاءة بلا مهلة، جُعل كأنه سببٌ له، على أنه يكفي في الشرط مجرَّدُ التوقُّف نحو: إن كان لي مالٌ حججتُ، والإذهابُ متوقِّفٌ على الإضاءة، والضمير في «بنورهم» لـ «الذي» أو لموصوفه، وجَمْعُه لِمَا تقدَّم. واختار النورَ على النار؛ لأنه أعظم منافعها، والمناسبُ للمقام سباقاً ولحاقاً.

وقيل: الجملة مستأنفةٌ جواباً عن: ما بالُهم شبِّهَتْ حالُهم بذلك؟ أو بدلٌ من جملة التمثيل للبيان، والضمير للمنافقين، وجواب «لما» محذوف، أي: خمدت نارهم فبقوا متحيِّرين، ومثله ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِۦ﴾ [يوسف: ١٥] وحذفه للإيجاز وأمن الإلباس، ولا يخفى ما فيه على مَن له أدنى إنصافٍ، وإن ارتضاه الجمُّ الغفير، ويُجَلُّ عن مثل هذه الألغاز كلامُ الله تعالى اللطيفِ الخبير.

وإسنادُ الفعل إليه تعالى حقيقة، فهو سبحانه الفعَّال المطلق الذي بيده التصرف في الأمور كلِّها بواسطةٍ وبغير واسطة، ولا يعترض على الحكيم بشيء. وحَمْلُ النارِ على نارٍ لا يرضى الله تعالى إيقادها، إمَّا مجازيةً كنار الفتنة والعداوة للإسلام، أو حقيقةً أوقدها الغواة للفساد أو الإفساد، فحينئذ يليق بالحكيم إطفاؤها، وإلا يُرْتَكَب المجاز = لم يدعُ إليه إلا الاعتزالُ[(١)] وإيقادُ نار الغواية والإضلال، وعُدِّي بالباء دون الهمزة لمَا في «المثل السائر»[(٢)] بأنَّ ذهب بالشيء يُفهم منه أنه استصحبه وأمسكه عن الرجوع إلى الحالة الأولى، ولا كذلك أذْهَبه، فالباءُ والهمزة وإن اشتركا في معنى التعدية، فلا يَبْعُدُ أن ينظر صاحب المعاني إلى معنى الهمزة والباءِ الأصليين، أعني الإزالةَ والمصاحبةَ والإلصاق. ففي الآية لطفٌ لا ينكر، كيف والفاعل هو الله تعالى القويُّ العزيز الذي لا رادَّ لما أخذه، ولا مُرسِلَ لما أمسكه.

وذكر أبو العباس[(٣)] أنَّ: ذهبتُ بزيد، يقتضي ذهاب المتكلِّم مع زيد، دون أذهَبتُه، ولعله يقول: إنَّ ما في الآية مجازٌ عن شدَّة الأخذ بحيث لا يُرَدُّ، أو يجوز

---

(١) ينظر الكشاف ١/ ٢٠٠.

(٢) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر لابن الأثير ٢/ ٣٣، ونقله المصنِّف بواسطة الشهاب في الحاشية ١/ ٣٧٢.

(٣) هو المبرِّد، وقوله في البحر ١/ ٨٠، والمغني ص١٣٨.

أن يكون الله تعالى وصف نفسه بالذهاب على معنى يليق به، كما وصف نفسه سبحانه بالمجيء في ظاهر قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]. والذي ذهب إليه سيبويه[١] إلى أنَّ الباء بمعنى الهمزة، فكلاهما لمجرَّد التعدية عنده بلا فرقٍ، فلذا لا يجمع بينهما.

والنور: منشأ الضياء و مبدؤه، كما يشير إليه استعمال العرب حيث أضافوا الضياء إليه، كما قال ورقة بن نوفل:

ويظهرُ في البلاد ضياءُ نور[٢]

وقال العباس رضي الله عنه:

وأنت لمَّا ظهرتَ أشرقت الأر ضُ وضاءت بنورك الأفقُ[٣]

ولهذا أطلق عليه سبحانه النورَ دون الضياء، وأشار سبحانه إلى نفي الضياء الذي هو مقتضَى الظاهرِ بنفي النور وإذهابه؛ لأنه أصله، وبنفي الأصل ينتفي الفرع، وهذا الذي ذكرنا هو الذي ارتضاه المحقِّقون من أهل اللغة، ومنه يُعلم وجهُ وصفِ الشريعة المحمَّدية بالنور في قوله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾ [المائدة: ١٥] والشريعةِ الموسَويةِ بالضياء في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ٱلْفُرْقَانَ وَضِيَآءً وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [الأنبياء: ٤٨] وفي ذلك إشارةٌ إلى مقام نبينا ﷺ الجامعِ الفارقِ، ومَزيَّتِهِ على أخيه موسى عليه السلام الذي لم يأت إلا بالفرقان[٤]، ولفرق ما بين الحبيب والكليم.

وكلُّ آيٍ أتى الرسلُ الكرامُ بها فإنَّما اتَّصلَتْ من نوره بهمِ[٥]

وكذا وجهُ وصفِ الصلاةِ الناهيةِ عن الفحشاء والمنكر في حديث مسلم بالنور،

(١) ذكر قوله الشهاب في الحاشية ١/ ٣٧٢، و ينظر المغني ص١٣٨.

(٢) وعجزه: يُقيمُ البريَّة أن تموجا. سيرة ابن هشام ١/ ١٩٢.

(٣) البيت في مدح النبي ﷺ، وهو في أخبار أبي القاسم الزجاجي ص٨٤، وأساس البلاغة (ضوأ).

(٤) في (م): بالفرق.

(٥) البيت للبوصيري، وهو في كتاب القصائد البصيرية في مدح خير البرية.

والصبرِ بالضياء[(١)]، ويُعلم من هذا أنه أقوى من الضياء، كذا قيل، واعتُرِض بأنه قد جاء وصف ما أوتيه نبيُّنا ﷺ بالضياء، كما جاء وصف ما أوتيه موسى عليه السلام بالنور، وإليه يشير كلام الشيخ الأكبر قُدِّس سرُّه في «الفتوحات» فتدبَّر.

وذهب بعض الناس إلى أنَّ الضياء أقوى من النور؛ لقوله تعالى: ﴿جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا﴾ [يونس:٥] وعلى هذا يكون التعبير بـ «ذهب الله بنورهم» دون: ذهب الله بضوئهم، دفعاً لاحتمال إذهاب ما في الضوء من الزيادة، وبقاء ما يسمَّى نوراً، مع أنَّ الغرض إزالة النور رأساً.

وذكر بعضهم أنَّ كلاً من الضوء والنور يطلق على ما يطلق عليه الآخر، فهما كالمترادفين، والفرق إنما نشأ من الاستعمال أو الاصطلاح، لا من أصل الوضع واللغة، ومن هنا قال الحكماء: إنَّ الضوء ما يكون للشيء من ذاته، والنور ما يكون من غيره، واستعمل الضوء لما فيه حرارةٌ حقيقةً ـ كالذي في الشمس ـ أو مجازاً كالذي ذُكر فيما أوتيه موسى عليه السلام مما فيه شدَّة و مزيدُ كلفةٍ، ومنه «الصبر ضياء» ومعلوم أنه كاسمه. والنور لما ليس كذلك كالذي في القمر، وفيما جاء به النبيُّ ﷺ من الشريعة السَّهْلةِ السَّمْحَةِ البيضاء، ومنه «الصلاة نور» ولا شك أنها قرَّةُ العين و راحةُ القلب، وإلى ذلك يشير: «وجُعلت قرَّةُ عيني في الصلاة»[(٢)] و «أَرِحْنا بها يا بلال»[(٣)]، واستعمل النورُ لما يطرأ في الظلم كما ورد: «كان الناس في ظلمة، فَرَشَّ الله تعالى عليهم من نوره»[(٤)] وقول الشاعر:

بتنا وعُمْرُ الليل في غُلَوائه ... وله بنورِ البدر فرعٌ أَشْمطُ[(٥)]

والضوء ليس كذلك. إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتتبِّع.

---

(١) صحيح مسلم (٢٢٣)، وهو عند أحمد (٢٢٩٠٢)، وهو من حديث أبي مالك الأشعري ﷺ.

(٢) أخرجه أحمد (١٢٢٩٣)، والنسائي في المجتبى ٧/ ٦١-٦٢ من حديث أنس ﷺ.

(٣) أخرجه أحمد (٢٣٠٨٨) و (٢٣١٥٤) وأبو داود (٤٩٨٥) و (٤٩٨٦)، والطبراني في الكبير (٦٢١٥)، واللفظ له وما بين حاصرتين منه، ولم يُسمَّ عندهم الصحابي راوي الحديث.

(٤) أخرجه بنحوه الترمذي (٢٦٤٢) من حديث عبد الله بن عمرو ﷺ، وقال: حديث حسن.

(٥) البيت لأبي الحسن علي بن رستم المعروف بابن الساعاتي، كما في وفيات الأعيان لابن خلكان ٣/ ٣٩٦.

والذي يميل القلب[1] إليه: أنَّ الضياء يطلَقُ على النور القوي، وعلى شعاع النور المنبسط، فهو بالمعنى الأول أقوى، وبالمعنى الثاني أدنى، ولكلٍّ مقامٍ مقالٌ، ولكلِّ مرتبةٍ عبارةٌ، ولا حَجْرَ على البليغ في اختيار أحد الأمرين في بعض المقامات لنكتةٍ اعْتَبَرها، ومناسبة لاحَظَها، وآية الشمس لا تدلُّ على أنَّ الضياء أقوى من النور أينما وقع، فـ ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور:٣٥] ولله المثل الأعلى.

وشاع إطلاق النور على الذَّوات المجرَّدةِ دون الضوء، ولعل ذلك لأنَّ انسياق العرضية منه إلى الذهن أسرعُ من انسياقها من النور إليه، فقد انتشر أنه عَرَض وكيفيةٌ مغايِرةٌ للَّون، والقولُ بأنه عبارة عن ظهور اللون، أو أنه أجسام صغار تنفصل من المضيء فتتَّصل بالمستضيء، مما بُيِّنَ بطلانه في الكتب الحكمية، وإن قال بكلٍّ بعضٌ من الحكماء.

ثم التعبير هنا بالنور دون الضوء، يحتمل أن يكون لسرٍّ غير ما انقدح في أذهان الناس، وهو كونُه أنسبَ بحالِ المنافقين الذين حُرموا الانتفاع و الإضاءة بما جاء من عند الله، مما سمَّاه سبحانه نوراً في قوله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ﴾ [المائدة:١٥] فكأنَّ الله عز شأنه أمسك عنهم هذا[2] النور وحرمهم الانتفاع به، ولم يُسمِّه سبحانه ضوءاً لتتأتَّى هذه الإشارة لو قال هنا ذهب الله بضوئهم، بل كساه من حُلَلِ أسمائه، وأفاض عليه من أنوار آلائه، فهو المظهر الأتمُّ والرداء المعلم. هذا وإضافة النور إليهم لأدنى ملابسةٍ؛ لأنه للنار في الحقيقة، لكن لما كانوا ينتفعون به صحَّ إضافته إليهم.

وقرأ ابن السميفع وابن أبي عبلة: «فلما ضاءت» ثلاثيًّا[3]، و تخريجها يُعلم مما تقدَّم. وقرأ اليمانيُّ: «أذهب لله نورَهم» وفيها تأييدٌ لمذهب سيبويه[4].

---

(١) في الأصل: والذي يميل إليه البعض.
(٢) قوله: هذا، ليس في (م).
(٣) تفسير الرازي ٢/ ٧٥، والبحر ١/ ٧٩.
(٤) يعني قوله أن الباء بمعنى الهمزة، وقد سلف قريباً، والقراءة في الكشاف ١/ ٢٠١، والبحر ١/ ٨٠.

﴿وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴿١٧﴾﴾ عطفٌ على قوله تعالى ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ وهو أَوْفَى بتأدية المراد، فيستفاد منه التقريرُ لانتفاءِ النور بالكلِّية تبعاً لما فيه من ذكر الظُّلْمةِ وجمعِها وتنكيرِها، وإيرادِ «لايبصرون». وجَعْلُ الواوِ للحال بتقدير: قد ـ مع ما فيه ـ يقتضي ثبوتَ الظلمةِ قبل ذهاب النور ومعه، وليس المعنى عليه.

والترك في المشهور: طرحُ الشيء؛ كتَرَكَ العصا من يده، أو تَخْلِيتُه محسوساً كان أو غيرَه، وإن لم يكن في يده؛ كترَكَ وطنه ودينه. وقال الراغب[1]: تركُ الشيء: رفضُه قَصْداً واختياراً، أو قهراً واضطراراً. ويفهم من «المصباح» أنه حقيقة في مفارقة المحسوسات، ثم استعير في المعاني[2].

وفي كون الفعل من النواسخ الناصبةِ للجزأين لتضمينه معنى صيَّر، أم لا، خلافٌ، والكلُّ هنا محتملٌ؛ فعلى الأول: «هم» مفعولهُ الأول، و«في ظلمات» مفعولهُ الثاني، و «لا يبصرون» صفة لظلمات بتقدير فيها،أو حالٌ من الضمير المستتر، أو من «هم»، ولا يجوز أن يكون «في ظلمات» حالاً، و «لا يبصرون» مفعولاً ثانياً، لأنَّ الأصل في الخبر أن لا يكون مؤكِّداً، وإن جوَّزه بعضهم.

وعلى الثاني «هم» مفعولهُ، و «في ظلمات لا يبصرون» حالان مترادفان من المفعول، أو متداخلان: فالأول من المفعول، والثاني من الضمير فيه[3]. أو «في ظلمات» متعلِّق بـ «تركهم» و «لا يبصرون» حال.

والظلمة في المشهور: عدمُ الضوء عمَّا من شأنه أن يكون مستضيئاً، فالتقابُلُ بينها وبين الضوء تقابل العدم و الملكة.

واعترض: بأنَّ الظلمة كيفيةٌ محسوسةٌ، ولا شيء من العدم كذلك. وبأنها مجعولةٌ، كما يقتضيه قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام:١] والمجعول لا يكون إلا موجوداً.

وأجيب عن الأول بمنع الصغرى،فإنَّا إذا غمضنا العين لا نشاهد شيئاً ألبتة،

(١) في مفرداته (ترك).
(٢) كقولهم: ترك حقَّه،إذا أسقطه. المصباح المنير (ترك)، وحاشية الشهاب ١/ ٣٧٥.
(٣) يعني من الضمير المرفوع المستكن في الجار والمجرور. الدر المصون ١/ ١٦٤-١٦٥.

كذلك إذا فتحنا العين في الظلمة. وعن الثاني بالمنع أيضاً، فإنَّ الجاعل كما يجعل الموجودَ يجعل العدم الخاصَّ كالعمى، والمنافي للمجعولية هو العدمُ الصرف.

وقيل: كيفيةٌ مانعةٌ من الإبصار، فالتقابل تقابل التضادِّ. واعتُرض: بأنه لو كانت كيفيةً لما اختلف حال مَنْ في الغار المظلم ومَن هو في الخارج، في الرؤية وعدمِها، إلا أن يقال: المراد أنها كيفيةٌ مانعةٌ من إبصار ما فيها، فيندفع الاعتراض عنه، وربما يرجح عليه بأنه قد يصدق على الظلمة الأصليةِ السابقةِ على وجود العالم دونه كما قيل. وقيل: التقابل بين النور والظلمة تقابل الإيجاب والسلب.

وجمع الظلمات إما لتعدُّدها في الواقع، سواء رجع ضمير الجمع إلى المستوقدين أو المنافقين، أو لأنها في الحقيقة، وإن كانت ظلمةً واحدة، لكنَّها لشدتها استُعير لها صيغةُ الجمع مبالغة، كما قيل: ربٌّ واحدٌ يعدل ألفاً. أو لأنه لما كان لكلٍّ واحد ظلمَة تخصُّه، جمعت بذلك الاعتبار، كذا قالوا.

ومن اللطائف: أنَّ الظلمة حيثما وقعت في القرآن وقعت مجموعة، والنور حيثما وقع وقع مفرداً، ولعل السبب هو أنَّ الظلمة وإن قلَّت تُستكثر، والنور وإن كثر يُستقلُّ ما لم يضرّ.

وأيضاً: كثيراً ما يشار بهما إلى نحو الكفر و الإيمان، والقليلُ من الكفر كثير، والكثيرُ من الإيمان قليل، فلا ينبغي الركون إلى قليل من ذاك، ولا الاكتفاء بكثير من هذا، وأيضاً: معدنُ الظلمةِ بهذا المعنى قلوبُ الكفار، و ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ﴾ [الحشر: ١٤] ومَشْرِقُ النور بذلك المعنى قلوبُ المؤمنين، وهي كقلب رجلٍ واحد.

وأيضاً: النور المفاضُ هو الوجود المضاف وهو واحدٌ لا تعدُّد فيه، كما يرشدك إليه قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥] وفي الظلمة لا يرى مثل هذا.

وأيضاً: الظلمة يدور أصل معناها على المنع، فلذا أُخذت من قولهم: ما ظَلَمَكَ أن تفعل كذا؟ أي: ما مَنَعَك؟ وفي «مثلَّثات» ابن السيد: الظَّلم ـ بفتح الظاء ـ شخصُ كلِّ شيء يسدُّ بصر الناظر، يقال: لقيته أوَّلَ ذي ظَلم، أي: أوَّلَ

شخصٍ يسدُّ بصري، وزرته والليل ظَلم، أي مانعٌ من الزيارة. فكأنها سُمِّيت ظلمةً لأنها تسدُّ في المشهور وتمنع الرؤية، فباعتبار تعدُّد الموانع جُمعت، ولم يعتبر مثل هذا في أصل معنى النور، فلم يجمع. إلى غير ذلك.

وإنما نُكِّرت «ظلمات» هنا ولم تُضف إلى ضمير «هم» كما أضيف النور، اختصاراً للَّفظ، واكتفاءً بما دلَّ عليه المعنى، والظرفية مجازيةٌ كيفما فُسِّرت الظلمة على بعض الآراء، و «لا يبصرون» منزَّلٌ منزلةَ اللازم؛ لطرح المفعول نسياً منسيّاً، ولعدم القصد إلى مفعولٍ دون مفعول، فيفيد العموم.

وقرأ الجمهور: «في ظلمات» بضم اللام، والحسن و أبو السَّمَّال بسكونها[1]، وقوم بفتحها[2]، والكلُّ جمع ظلمة، وزعم قوم أنَّ «ظُلمَات» بالفتح جمع ظُلَم جمع ظُلمْة، فهي جمعُ الجمع. والعدولُ إلى الفتح تخفيفاً مع سماعه في أمثاله أسهلُ من ادِّعاء جمع الجمع، إذ ليس بقياسيٍّ ولا دليلَ قطعيَّ عليه، وقرأ اليمانيُّ: «في ظلمة»[3].

وفي الآية إشارةٌ إلى تشبيه إجراءِ كلمةِ الشهادة على ألسنة مَن ذكر، والتحلِّي بحِلْيةِ المؤمنين، ونحوِ ذلك مما يمنع من قتلهم، ويعود عليهم بالنفع الدنيوي من نحو الأمن والمغانم، وعدم إخلاصهم لما أظهروه بالنِّفاق الضارِّ في الدين =بإيقاد نارٍ مضيئةٍ للانتفاع بها، أطفأها الله تعالى، فهبَّت عليها الرياح والأمطار، وصيَّرت مُوقدَها في ظلمةٍ وحسرة.

ويحتمل أنهم لمَّا وُصفوا بأنهم ﴿ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَـٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ﴾ عقَّب ذلك بهذا التمثيل؛ لتشبيه هداهم الذي باعوه بالنار المضيئة ما حول المستوقد، والضلالةِ التي اشتروها وطبعِ الله تعالى بها على قلوبهم، بذهاب الله تعالى بنورهم، وتَرْكِه إياهم في الظلمات.

والتفسير المأثورُ عن ابن عباس رضي الله عنهما ـ كما أخرجه ابن جرير عنه ـ أنَّ ذلك مَثلٌ للإيمان الذي أظهروه لاجتناء ثمراته بنارٍ ساطعةِ الأنوار مُوقَدةٍ للانتفاع

---

(١) القراءات الشاذة ص٢، والمحتسب ١/ ٥٦، والبحر ١/ ٨٠.
(٢) تفسير القرطبي ١/ ٣٢٣، والبحر ١/ ٨٠.
(٣) الكشاف ١/ ٢٠١.

والاستبصار، ولذهاب أثره وانطماس نوره بإهلاكهم وإفشاء حالهم بإطفاء الله تعالى إياها وإذهاب نورها[١]، ويحتمل التشبيه وجوهاً أُخر.

❁ ❁ ❁

ومن البطون القرآنية التي ذكرها ساداتنا الصوفية نفعنا الله تعالى بهم: أنَّ الآية مَثَلُ مَن دَخَل طريقة الأولياء بالتقليد لا بالتحقيق، فعَمِلَ عَمَلَ الظاهرِ وما وجد حلاوةَ الباطن، فترك الأعمال بعد فقدان الأحوال.

أو مَثَلُ من استوقد نيران الدعوى وليس عنده حقيقةُ المعنى، فأضاءت ظواهره بالصِّيت والقَبول، فأفشى الله تعالى نِفاقَه بين الخَلْق حتى نبذوه في الآخِر، ولا يجد مَناصاً من الفضيحة يوم تُبلى السرائر.

وقال أبو الحسن الورَّاق: هذا مثلٌ ضربه الله تعالى لمن لم يُصحِّح أحوال الإرادة، فارتقى من تلك الأحوال بالدعاوى إلى أحوال الأكابر، فكان يضيء عليه أحوال إرادته لو صحَّحها بملازمة آدابها، فلما مَزَجها بالدعاوى، أذهب الله تعالى عنه تلك الأنوار، وبقي في ظُلمات دعاويه لا يُبصر طريقَ الخروج منها، نسأل الله تعالى العفو والعافية ونعوذ به من الحَوْر بعد الكوْر[٢].

❁ ❁ ❁

﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ۝١٨﴾ الأوصاف جموع كَثْرة على وزن فُعْل، وهو قياسٌ في جمع فَعْلاء و أَفْعَل الوصفين، سواء تقابلا كأحمر وحمراء، أم انفردا لمانع في الخلقة، كغُرْل ورُتْق، فإن كان الوصفُ مشتركاً ولكن لم يُستعملا على نظام أحمر وحمراء، كرجل آلَى، وامرأة عجزاء[٣]، فالوزن فيه سماعي.

والصَّمَم: داء في الأذن يمنع السمع، وقال الأطباء: هو أن يُخلق الصماخ

---

(١) تفسير الطبري ١/ ٣٣٦-٣٣٨ بنحوه.

(٢) وردت هذه العبارة في حديث عبد الله بن سَرْجِس ﷺ، والذي أخرجه أحمد (٢٠٧٧٢)، ومسلم (١٣٤٣)، ومعناها: من النقصان بعد الزيادة، وقيل: من فساد أمورنا بعد صلاحها، وقيل: من الرجوع عن الجماعة بعد أن كنا منهم، وأصله من نقض العمامة بعد لفِّها. ينظر النهاية (حور)، وشرح النووي لصحيح مسلم ٩/ ١١١.

(٣) الآلَى: العظيم الألية، والعجزاء: العظيمة العَجُز، قال الجوهري: ولا تقل: أَلْياء، وبعضهم يقوله. الصحاح (عجز) و (ألا).

بدون تجويف يشتمل على الهواء الراكد الذي يُسمع الصوتُ بتموُّجه فيه. أو بتجويفٍ، لكنَّ العصب لا يؤدِّي قوة الحسِّ، فإن أدَّى بكلفةٍ سُمِّي عندهم طَرَشاً. وأصله من الصلابة أو السدِّ، ومنه قولهم: قناةٌ صمَّاء، وصَمَمْتُ القارورة.

والبَكَم: الخَرَس وزناً ومعنى، وهو داءٌ في اللسان يمنع من الكلام، وقيل: الأبكم هو الذي يولد أخرسَ، وقيل: الذي لا يفهم شيئاً ولا يهتدي إلى الصواب، فيكون إذ ذاك داءٌ في الفؤاد لا في اللسان.

والعمى عدمُ البصر عمَّا من شأنه أن يكون بصيراً. وقيل: ظُلمة في العين تمنع من إدراك المُبْصَرات، ويطلق على عدم البصيرة مجازاً عند بعضٍ، وحقيقةً عند آخرين.

وهي أخبارٌ لمبتدأ محذوفٍ هو ضميرُ المنافقين، أو خبرٌ واحد، وتَؤُولُ إلى عدم قبولهم الحقَّ، وهم وإن كانوا سُمَعاءَ الآذانِ، فُصَحاءَ الألْسُنِ، بُصَراءَ الأعيُنِ، إلا أنهم لما لم يُصيخوا للحق، وأبت أن تنطق بسائره ألسنتهم، ولم يتلمَّحوا أدلة الهدى المنصوبةَ في الآفاق والأنفس، وُصفوا بما وُصفوا به من الصَّمَم والبَكَم والعمى على حدِّ قوله:

أعمى إذا ما جارتي بَرزَتْ حتى يواري جارتي الخِدرُ
وأَصَمُّ عمَّا كان بينهما أُذُني وما في سَمْعِها وَقْرُ[1]

وهذا من التشبيه البليغ عند المحقِّقين لذكر الطرفين حكماً، وذكرهُما قصداً ـ حكماً أو حقيقة ـ مانعٌ عن الاستعارة عندهم، وذهب بعضهم إلى أنه استعارة، وآخرون إلى جواز الأمرين، وهذا أمرٌ مفروغٌ عنه، ليس لتقريره هنا كثيرُ جدوى، غير أنهم ذكروا هنا بحثاً، وهو أنه لا نزاع أنَّ التقدير: هم صمٌّ.... إلخ، لكن ليس المستعارُ له حينئذٍ مذكوراً؛ لأنه لبيان أحوال مشاعر المنافقين لا ذواتهم، ففي هذه الصفات استعارةٌ تبعيةٌ مصرحة، إلا أن يقال تشبيهُ ذوات المنافقين بذوات الأشخاص الصمِّ متفرِّعٌ على تشبيه حالهم بالصَّمَم، فالقصدُ إلى إثبات هذا الفرعِ

---

(١) البيتان لمسكين الدارمي، كما في الشعر والشعراء ١/ ٥٤٥، وأمالي المرتضى ١/ ٤٤، و معجم الأدباء ١١/ ١٣٢، وذم الهوى لابن الجوزي ص٨٩، والخزانة ٣/ ٧٢. وفي الخزانة: أعشى، بدل: أعمى. ووقع بدلاً منها في معجم الأدباء: أغضي.

أقوى وأبلغ، وكأنَّ المشابهة بين الحالين تعدَّت إلى الذاتين، فحُملت الآية على هذا التشبيه برعاية المبالغة.

أو يقال ـ ولعله أولى ـ: إنَّ «هم» المقدَّرَ راجع إلى المنافقين السابقِ حالهُم وصفاتهم وتشهيرُهم بها، حتى صاروا مثلاً، فكأنه قيل: هؤلاء المتَّصفون بما ترى صمٌّ، على أنَّ المستعار له ما تضمَّنه الضمير الذي جُعل عبارةً عن المتَّصفين بما مرّ، والمستعار ما تضمَّن الصُّم وأخويه من قوله: «صم..» إلخ، فقد انكشف المغطَّى، وليس هذا بالبعيد جدًّا.

والآية فذلكةُ ما تقدَّم ونتيجتُه؛ إذ قد علم من قوله سبحانه «لا يشعرون» و «لا يبصرون» أنهم صُمٌّ عُمْيٌ، ومن كونهم يكذبون أنهم لا ينطقون بالحقِّ فهم كالبُكم، ومن كونهم غيرَ مهتدين أنهم «لا يرجعون».

وقدّم الصَّمَم؛ لأنه إذا كان خَلْقيًّا يستلزم البَكَم، وأخّر العمى؛ لأنه كما قيل: شاملٌ لعمى القلب الحاصلِ من طرق المبصَرات والحواسِّ الظاهرة، وهو بهذا المعنى متأخِّر؛ لأنه معقولٌ صِرْفٌ. ولو توسط حلَّ بين العصا ولحائها، ولو قدِّم لأوْهَم تعلُّقه بـ «لا يبصرون».

أو الترتيبُ على وَفْقِ حالِ الممثَّل له؛ لأنه يسمع أولاً دعوة الحقِّ، ثم يجيب ويعترف، ثم يتأمَّل ويتبصَّر.

ومثلُ هذه الجملة[1] وردت تارةً بالفاء كما في قوله تعالى: ﴿وَوَٰعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَٰهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ [الأعراف: ١٤٢] و أخرى بدونها كما في قوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦] لأنَّ استلزامَ ما قبلها وتضمُّنَه لها بالقوة منزَّلٌ منزلة المتَّحدِ معه، فيترك العطف. ومغايرتُها له، وترتُّبُها عليه ترتُّبَ النّتاجِ والفرعِ على أصله، يقتضي الاقتران بالفاء، وهو الشائع المعروف.

وبعض الناس يجعل الآية من تتمة التمثيل، فلا يُحتاج حينئذ إلى التجوُّز، ويكفي فيه الفَرَضُ وإن امتنع عادة كما في قوله:

---

(١) يعني الجملة الواقعة موقع النتيجة، وهي هنا قوله تعالى: ﴿صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ﴾.

أعـــلامُ يـــاقـــوتٍ نُـــشِـــرْ ن عـــلـــى رمـــاحٍ مـــن زَبَـــرْجَـــدْ[١]

فيُفْرَضُ هنا حصول الصَّمَم والبَكَم والعَمَى لمن وقع في هاتيك الظلمة الشديدة المُطبقة، وقيل: لا يَبْعدُ فَقْدُ الحواسِّ ممَّن وقع في ظلماتٍ مخوفةٍ هائلة؛ إذ ربَّما يؤدِّي ذلك إلى الموت فضلاً عن ذلك.

ويؤيِّد كونَها تتمَّتَه قراءةُ ابن مسعود و حفصة أمِّ المؤمنين ﵄: «صمًّا وبكماً وعمياً» بالنصب[٢]، فإنَّ الأوصاف حينئذٍ تحتمل أن تكون مفعولاً ثانياً لترك، و«في ظلمات» متعلِّقاً به أو في موضع الحال، و «لا يبصرون» حالاً. أو منصوبةً على الحال من مفعولِ «تركهم» متعدِّياً لاثنين أو لواحد. أو منصوبةً بفعلٍ محذوف، أعني: أعني. والقولُ بأنَّها منصوبةٌ على الحال من ضميرِ «لا يبصرون» جهلٌ بالحال، وقريبٌ منه في الذمِّ مَنْ نَصَبَ على الذم، إذ ذاك إنما يحسن حيث يذكر الاسم السابق.

وأمَّا جَعْلُ هذه الجملة على القراءة المشهورة دُعائية، وفيها إشارةٌ إلى ما يقع في الآخرة من قوله تعالى: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا﴾ [الإسراء: ٩٧] فنسأل الله تعالى العفو والعافية من ارتكاب مثله، ونعوذ به من عَمَى قائله وجَهْلِهِ، ومثلُه ـ بل أدهى وأمرُّ ـ القولُ بأنَّ جملة «لا يرجعون» كذلك.

ومتعلِّق «لا يرجعون» محذوفٌ، أي: لا يعودون إلى الهدى بعد أن باعُوه، أو عن الضلالة بعد أن اشتَرَوْها، وقد لا يُقدَّر شيء ويترك على الإطلاق.

والوجهان الأولان مبنيان على أنَّ وجه التشبيه في التمثيل مستنبطٌ من «أولئك

---

(١) البيت للصنوبري، وقبله: وكأن محمرَّ الشقيق إذا تصوَّب أو تصعَّد، وهما في أسرار البلاغة للجرجاني ص١٣٦-١٣٧، ومعاهد التنصيص لعبد الرحيم العباسي ٢/ ٤. قال العباسي: الشقيق أراد به شقائق النعمان، والشاهد فيهما: التشبيه الخيالي، وهو المعدوم الذي فرض مجتمعاً من أمور واحد منها مما يدرك بالحس، ؛ فإن الأعلام الياقوتية المنشورة على الرماح الزبرجدية مما لا يدركه الحس، لكن مادته التي تركب منها كالأعلام والياقوت والرماح والزبرجد كل منها محسوس بالبصر.

(٢) القراءات الشاذة ص٢-٣، وإعراب القرآن للنحاس ١/ ١٩٣-١٩٤، والقراءة فيهما: «صمًّا بكماً عمياً» دون حرف العطف.

الذين اشتروا» إلخ، والأخير على تقدير أن يكون مِن «ذهب الله بنورهم» الخ، بأن يراد به أنهم غِبَّ[١] الإضاءةِ خبطوا في ظلمة، وتورَّطوا في حيرة، فالمراد هنا أنهم بمنزلة المتحيِّرين الذين بقوا جامدين في مكاناتهم لا يبرحون، ولا يدرون أيتقدمون أَمْ يتأخرون، وكيف يرجعون إلى حيث ابتدؤوا منه، والأعمى لا ينظر طريقاً، وأبكم لا يسأل عنها، وأصمُّ لا يسمع صوتاً من صوب مَرْجعِه فيهتدي به؟ والفاءُ للدلالة على أنَّ اتِّصافهم بما تقدَّم سببٌ لتحيرُّهم واحتباسهم كيف ما كانوا.

❁ ❁ ❁

ومن البطون: صُمٌّ آذانُ أسماع أرواحهم عن أصوات الوصلة، وحقائقِ إلهامِ القربة، بكمٌ عن تعريف علل بواطنهم عند أطباء القلوب عجباً، عميٌ عن رؤية أنوارَ جمال الحقِّ في سيماء أوليائه.

وقال سيدي الجنيد قُدِّس سرُّه: صمُّوا عن فهم ما سمعوا، وأبكموا عن عبارة ما عرفوا، وعموا عن البصيرة فيما إليه دُعوا.

❁ ❁ ❁

﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ شروعٌ في تمثيلٍ لحالهم إثر تمثيل، وبيانٌ لكلِّ دقيقٍ منها وجليل، فَهُمْ أئمةُ الكفر الذين تفنَّنوا فيه، وتفيؤوا ظلال الضلال بعد أن طاروا إليه بقُدَامَى النفاقِ وخَوَافيه[٢]، فحقيقٌ أن تُضرَبَ في بيداءِ بيانِ أحوالهم الوخيمةِ خيمةُ الأمثال، وتُمدَّ أطنابُ الإطناب في شرح أفعالهم، ليكون أفعى لهم ونكالاً بعد نكال، وكلُّ كلام له حظٌّ من البلاغة، وقسطٌ من الجزالة والبراعة، لا بدَّ أن يُوفَّى فيه حقُّ كلٍّ من مقامَي الإطناب والإيجاز، فماذا عسى أن يقال فيما بلغ الذروةَ العليا من البلاغة والبراعة والإعجاز؟

ولقد نعى سبحانه عليهم في هذا التمثيل تفاصيلَ جناياتهم العديمةِ المثيل، وهو معطوف على «الذي استوقد ناراً»، ويكون النظم: كَمثَلِ ذوي صيِّبٍ، فيظهر مرجعُ ضمير الجمع فيما بَعْدُ[٣]، وتحصل الملائمة للمعطوف عليه والمشبَّه.

---

(١) أي: بَعْدَ. المعجم الوسيط (غبب).

(٢) الخوافي: ريشات إذا ضم الطائر جناحيه خَفِيتْ، أو هي الأربع المناكب التي بعد المناكب. والقُدامى والقوادم: أربع أو عشر ريشات في مقدم الجناح. القاموس (قدم) و(خفي).

(٣) يعني فيما سيأتي من قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ﴾.

و«أو» عند ذوي التحقيق لأحد الأمرين، ويتولَّد منه في الخبر الشكُّ والإبهامُ والتفصيلُ على حَسَب اعتبارات المتكلِّم، وفي الإنشاء الإباحةُ والتخييرُ[1] كذلك، وحينئذٍ لا يلزم الاشتراكُ ولا الحقيقةُ والمجاز، وبعضُهم يقول: إنها باعتبار الأصل موضوعةٌ للتساوي في الشك، وحُمل على أنه فردٌ من أفراد المعنى الحقيقي، ثم اتُّسع فيها فجاءت للتساوي من غير شكٍّ كما فيما نحن فيه على رأي؛ إذ المعنى مَثِّل بأي القصتين شئتَ فهما سواء في التمثيل، ولا بأس لو مثَّلتَ بهما جميعاً، وإن كان التشبيه الثاني أبلغَ لدلالته على فَرْطِ الحيرة، وشدةِ الأمر و فظاعته، ولذا أُخِّر ليتدرَّج من الأهون إلى الأهول.

وزعم بعضهم أنَّ «أو» هنا بمعنى الواو، وما في الآيتين تمثيلٌ واحد. وقيل: بمعنى بل. وقيل: للإبهام، والكلُّ ليس بشيء، نعم اختار أبو حيان[2] أنها للتفصيل - وكأنَّ مَن نظر إلى حالهم منهم مَن يشبِّهه بحال المستوقد، ومنهم مَن يشبِّهه بحالِ ذوي صيِّب - مدَّعياً أنَّ الإباحة، وكذا التخيير، لا يكونان إلا في الأمر أو ما في معناه. انتهى.

ولا يخفى على مَن نظر في معناه، وحقَّق ما معناه، أنَّ ما نحن فيه داخلٌ في الشقِّ الثاني، على أنَّ دعوى الاختصاص[3] مما لم يُجمِعْ عليه الخواصُّ، فقد ذكر ابن مالك أنَّ أكثر ورود «أو» للإباحة في التشبيه نحو: ﴿فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ [البقرة: ٧٤] والتقدير نحو: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ [النجم: ٩][4].

والصيِّب في المشهور: المطر، مِن صابَ يَصُوبُ: إذا نزل، وهو المرويُّ هنا عن ابن عباس وابن مسعود ومجاهد وقتادة وعطاء وغيرهم رضي الله تعالى عنهم، ويطلق على السحاب أيضاً كما في قوله:

حتى عفاها صيِّبٌ وَدْقُهُ ... داني النواحي مُسْبَلٌ هاطلُ[5]

---

(١) الفرق بين الإباحة والتخيير هو أنه في التخيير لا يملك الجمع بينهما، بخلاف الإباحة. ينظر حاشية الشهاب ١/ ٣٩١.

(٢) في البحر ١/ ٨٣.

(٣) يعني اختصاص «أو» التي للإباحة والتخيير بالأمر. ينظر حاشية الشهاب ١/ ٣٩٢.

(٤) ذكر هذا الكلام عن ابن مالك ابن هشام في المغني ص٨٨.

(٥) ذكره بهذه الرواية أبو حيان في البحر ١/ ٨٣، وهو في منتهى الطلب ٢/ ١٩٢ منسوب لعبيد بن الأبرص برواية:

حتى عفاها صيِّبٌ رَعْدُهُ ... داني النواحي مُسْبَلٌ هاطلُ

ووزنه فَيْعِل ـ بكسر العين ـ عند البصريين، وهو من الأوزان المختصَّة بالمعتلِّ العَيْنِ، إلا ما شذَّ من صَيْقِل ـ بكسر القاف ـ عَلَمٌ لامرأة، والبغداديون يفتحون العين وهو قولٌ تُسَدُّ الأذن عنه، وقريبٌ منه قول الكوفيين: إنَّ أصله فَعِيل، كطويل، فقُلب. وهل هو اسم جنس أو صفةٌ بمعنى نازل أو مُنْزَل؟ قولان؛ أشهرُهما الأول، وأكثر نظائره في الوزن من الثاني، وقرئ: «أو كصائب»[1] وصيِّبٌ أبلغُ منه، والتنكير فيه للتنويع والتعظيم.

والسماء: كلُّ ما عَلَاكَ من سقفٍ ونحوِه، والمعروفة عند خواصِّ أهل الأرض والمرئية عند عوامِّهم، وأصلُها الواو من السمو؛ وهي مؤنثة، وقد تُذكَّر كما في قوله:

فلو رفع السماءُ إليه قوماً ... لحقنا بالسماء مع السحاب[2]

وتلحقها هاء التأنيث فتصحُّ الواوُ حينئذ ـ كما قاله أبو حيان[3] ـ لأنها بُنيت عليها الكلمة، فيقال: سماوة.

وتُجمع على سماوات وأَسْمِية وسَمَائي، والكلُّ ـ كما في البحر[4] ـ شاذٌ؛ لأنها اسم جنسٍ وقياسُه أن لا يجمع، وجمعُه بالألف والتاء خالٍ عن شرطِ ما يُجمع بهما قياساً، وجمعُه على أَفْعِلة ليس مما يَنْقاس في المؤنث، وعلى فعائل لا ينقاس في فعال.

والمراد بالسماء هنا: الأفق، والتعريف للاستغراق لا للعهد الذهنيِّ كما ينساق لبعض الأذهان، فيفيد أنَّ الغمام آخذٌ بالآفاق كلها، فيشعر بقوة المصيبة مع ما فيه من تمهيد الظُّلمة، ولهذا القصد ذَكَرها، وعندي أنَّ الذكر يحتمل أن يكون أيضاً للتهويل والإشارة إلى أنَّ ما يؤذيهم جاء من فوق رؤوسهم، وذلك أبلغ في الإيذاء كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿يُصَبُّ مِن فَوْقِ رُءُوسِهِمُ ٱلْحَمِيمُ﴾ [الحج: ١٩] وكثيراً ما نجد أنَّ المرء يعتني بحفظ رأسه أكثر مما يعتني بحفظِ سائرِ أطرافه، حتى إنَّ المستطيع من الناس يتَّخذ طيلساناً لذلك، والعِيَانُ والوجدان أقوى شاهدٍ على ما قلنا.

---

(١) الكشاف ١/ ٢١٤.

(٢) البيت للفرزدق، وهو في ديوانه ١/ ٣٣، ومنتهى الطلب ٥/ ٤٢٠، والبحر ١/ ٨٣، والدر المصون ١/ ١٧٠، ورواية الديوان: ولو رفع الإله إليه..

(٣) في البحر ١/ ٨٣.

(٤) ١/ ٨٣.

و«مِن»: لابتداء الغاية، وقيل: يحتمل أن تكون للتبعيض على حذف مضافٍ، أي: من أمطار السماءِ، و ليس بشيء.

وزعم بعضهم أنَّ الآية تُبْطِلُ ما قيل: إنَّ المطر من أبخرةٍ متصاعدة من السفل - وهو من أبخرة الجهل - إذ ليس في الآية سوى أنَّ المطر من هذه الجهة، وهو غيرُ منافٍ لما ذُكر، كيف والمشاهدةُ تقضي به، فقد حدَّثني مَن بلغ مبلغَ التواتُرِ أنهم شاهدوا وهم فوق الجبال الشامخة. سحاباً يمطر أسفلهم، وشاهدوا تاراتٍ أبخرةً تتصاعد من نحو الجبال فتنعقد سحاباً فيمطر، فإياك أن تلتفت لبرق كلام خُلَّب[1] ولا تظنَّ أنَّ ذلك علم، فالجهلُ منه أصْوَبُ، ثم حَمْلُ «الصيِّب» هنا على السحاب، وإن كان محتملاً، غير أنه بعيد بُعْدَ الغمام، وكذا حَمْلُ السماء عليه.

﴿فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾ أي: معه ذلك، كما في قوله تعالى: ﴿ٱدْخُلُواْ فِىٓ أُمَمٍ﴾ [الأعراف:٣٨] وإذا حُملت «في» على الظرفية - كما هو الشائع في كلام المفسِّرين - احتيجَ إلى حمل الملابسة التي تقتضيها الظرفيةُ على مُطْلَقِ الملابسة الشاملة للسببية والمجاوَرَةِ وغيرِهما، ففيه بذلك المعنى ظلماتٌ ثلاث؛ ظلمةُ تكاثُفِه بتَتَابُعِه[2]، وظلمةُ غمامِه، مع ظلمة الليل التي يستشعرها الذوقُ من قوله تعالى: (كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْاْ فِيهِ). وكذا: فيه رعدٌ وبرقٌ؛ لأنهما في منشئه ومحلٌّ ينصبُّ منه، وقيل: فيه[3]، وهو - كما قال الشهاب - وَهْمٌ نشأ من عدم التدبُّر[4].

وإن كان المراد بالصيِّب السحابَ فأمرُ الظرفية أَظْهَرُ، والظلماتُ حينئذٍ: ظلمةُ السُّحمة والتطبيقِ[5] مع ظلمة الليل. وجمعُ الظلمات على التقديرين مضيء، ولم يُجمع الرعد والبرق - وإن كانا قد جُمعا في لسان العرب، وبه تزداد المبالغة

---

(١) البرق الخُلَّب: الذي لا غيث فيه، كأنه خادع يومض حتى تطمع بمطره، ثم يُخْلِفُك. اللسان (خلب).

(٢) يعني بتتابع القطر لأن تلاصُق القطرات وتقارُبها يقتضي قلة تخلل الهواء المنتشر المستنير. حاشية الشهاب ١/ ٣٩٤.

(٣) يعني: ينصبُّ فيه.

(٤) حاشية الشهاب ١/ ٣٩٥، قال الشهاب: لأن الرعد والبرق لا يكونان في الأرض.

(٥) يعني كون بعضه فوق بعض، والسحمة: السواد و الظُّلْمة. حاشية الشهاب ١/ ٣٩٥.

وتحصلُ المطابقةُ مع الظلمات و الصواعق - لأنهما مصدران في الأصل، وإن أريد بهما العينان هنا كما هو الظاهر، والأصل في المصدر أن لا يجمع، على أنه لو جُمعا لدلَّ ظاهراً على تعدُّد الأنواع كما في المعطوف عليه، وكلٌّ من الرعد والبرق نوعٌ واحد.

وذكر الشهاب[1] - مدَّعياً أنه مما لمعت به بَوَارِقُ الهداية في ظلمات الخواطر - نكتةً سريَّةً في إفرادهما هنا، وهي أنَّ الرعد - كما ورد في الحديث[2] وجرت به العادة - يسوقُ السحاب من مكان لآخر، فلو تعدَّد لم يكن السحاب مُطْبِقاً، فتزول شدة ظلمته، وكذا البرقُ لو كثر لَمعَانُه لم تُطْبِق الظلمة، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْاْ فِيهِ﴾ فإفرادُهما متعيِّنٌ هنا.

وعندي - وهو من أنوار العناية المشرقة على آفاق الأسرار - أنَّ النور لمَّا لم يجمع في آية من القرآن - لما تقدَّم - لم يجمع البرق، إذ ليس هو بالبعيد عنه كما يُرشدك إليه: «كلما أضاء لهم» والرعدُ مُصاحِبٌ له، فانعكست أشعَّته عليه.

أو ما تَرى الجلدَ الحقيرَ مُقبَّلاً   بالثغرِ لما صار جارَ المُصحَفِ

وارتفاعُ «ظلمات» إمَّا على الفاعلية للظرف المعتمِدِ على الموصوف، أو على الابتدائية والظرفُ خبره، وجَعْلُ الظرف حالاً من النكرة المخصَّصةِ و «ظلمات» فاعلَه، لا يخلو عن ظلمةِ البُعْدِ كما لا يخفى.

وللناس في الرعد والبرق أقوال، والذي عُوِّل عليه: أنَّ الأول صوتُ زجرِ الملك الموكَّل بالسحاب[3]، والثاني: لمعانُ مخاريقه التي هي من نار. والذي

(١) في الحاشية ١/٣٩٧.

(٢) أخرجه أحمد (٢٤٨٣)، والترمذي (٣١١٧) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، قال: أقبلت يهود إلى النبي ﷺ فقالوا: يا أبا القاسم، أخبرنا عن الرعد ما هو؟ قال: «ملك من الملائكة موكَّلٌ بالسحاب معه مخاريق من نار يسوق بها السحاب حيث شاء الله»...، وفي إسناده بكير بن شهاب، وهو مقبول كما قال الحافظ في التقريب، يعني حيث يتابع، وقد تفرد في هذا الحديث بذكر الرعد بأنه ملك.

(٣) ينظر حديث ابن عباس السالف.

اشتَهر عند الحكماء أنَّ الشمس إذا أشرقت على الأرض اليابسة حلَّلت منها أجزاءً نارية يُخالطها أجزاءٌ أرضية، فيركَّب منهما دخان ويختلط بالبخار، وهو الحادث بسبب الحرارة السماوية إذا أثَّرت في البِلَّة[١]، ويتصاعدان معاً إلى الطبقة الباردة، وينعقد ثَمَّة سحابٌ ويحتقن الدخان فيه، ويطلب الصعودَ إن بقي على طبعه الحارِّ، والنزولَ إنْ ثَقُلَ وبَرَدَ، وكيف كان، يمزِّقُ السحابَ بعنفه فيحدث منه الرعد، وقد تشتعل منه ـ لشدة حركته ومحاكَّته ـ نارٌ لامعة، وهي البرق إن لطفتْ، والصاعقةُ إن غلظتْ، وربما كان البرق سبباً للرعد، فإنَّ الدخان المشتعل ينطفئ في السحاب فيُسمع لانطفائه صوت، كما إذا أطفأنا النار بين أيدينا.

والرعد والبرق يكونان معاً، إلا أنَّ البرق يُرى في الحال؛ لأنَّ الإبصار لا يحتاج إلا إلى المحاذاة من غير حجاب، والرعد يسمع بعدُ؛ لأنَّ السماع إنما يحصل بوصول تموُّج الهواء إلى القوة السامعة، وذلك يستدعي زماناً، كذا قالوه، وربما يختلج في ذهنك قُرْبُ هذا ولا تدري ماذا تصنع بما ورد عن حضرة مَن أسري به ليلاً. بلا رعد ولا برق على ظهر البراق، وعرج إلى ذي المعارج حيث لا زمانَ ولا مكان، فرجع وهو أعلم خَلْقِ الله على الإطلاق ﷺ، فأنا بحَوْل مَنْ عزَّ حولُهُ، وتوفيق مَن غمرني فضلُه، أُوفِّق لك بما يزيل الغين عن العين، ويُظهر سرَّ جوامع الكلم التي أُوتيها سيدُ الكونين ﷺ.

فأقول: قد صحَّ عند أساطين الحكمة والنبوةِ مما شاهدوه في أرصادهم الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم،وكذا عند سائر المتألِّهين الربَّانيِّين من حكماء الإسلام والفرس وغيرهم، أنَّ لكلِّ نوع جسمانيٍّ من الأفلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركَّباتها ربًّا، هو نورٌ مجرَّدٌ عن المادة، قائمٌ بنفسه مدبِّرٌ له حافظٌ إياه، وهو المنمِّي والغاذي والمولِّد في النبات والحيوان والإنسان، لامتناع صدور هذه الأفعال المختلفة في النبات والحيوان عن قوةٍ بسيطة لا شعور لها، وفينا عن أنفسنا وإلا لكان لناشعورٌ بها، فجميع هذه الأفعال من الأرباب، وإلى تلك الأرباب أشار صاحب الرسالة العظمى ﷺ بقوله: «وإنَّ لكلِّ شيء مَلَكاً»[٢] حتى قال: «إنَّ كلَّ

---

(١) البِلَّة: النُّدوة، وبلَّ الشيءَ بلاً وبِلَّة: ندَّاه. معجم متن اللغة (بلل).

(٢) لم نقف عليه.

قطرة من القطرات ينزل معها ملك»[1] وقال: «أتاني ملك الجبال وملك البحار»[2].

وحكى أفلاطونُ عن نفسه: أنه خلع الظلمات النفسانيةَ والتعلقاتِ البدنية وشاهدها. وذكر مولانا الشيخ صَدْرُ الدِّين القُونوي قُدِّس سرُّه[3] في تفسير الفاتحة: أنه ماثَمَّ صورةٌ إلا ولها روحٌ. وأطال أهل الله تعالى الكلامَ في ذلك.

فإذا علمتَ هذا فلا بُعْدَ في أن يقال: أراد ﷺ بالملك الموكَّل بالسحاب ـ في بيان الرعد ـ هو هذا الربُّ المدبِّرُ الحافظُ، وبزجره تدبيرُهُ له حَسْبَ استعداده وقابليَّته، وأراد بصوت ذلك الزَّجْرِ ما يحدث عند الشقِّ بالأبخرة الذي يقتضيه ذلك التدبير، وأراد بالمخاريق في بيان البرق ـ وهي جمعُ مخراقَ، وهو في الأصل ثوبٌ يُلفُّ وتَضْرِبُ به الصبيان بعضَهم بعضاً ـ الآلةَ التي يحصل بواسطتها الشق، ولا شك أنها ـ كما قرَّرْنا ـ من نار أشعلتها شدةُ الحركة والمحاكَّة فظهرت كما ترى.

وحيث فتحنا لك هذا الباب قَدرْت على تأويل كثيرٍ مما ورد من هذا القبيل، حتى قولهم: إنَّ الرعد نُطقُ الملك، والبرق ضحكُه، وإن كان بحسب الظاهر مما يضحك منه، ولم أر أحداً وُفِّق فوفِّق، وتحقَّق فحقَّق، والله تعالى الموفِّق، وهو حسبي ونعم الوكيل.

﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ﴾ الضمائر عائدةٌ على المحذوف المعلوم فيما قبلُ، وكثيراً ما يلتفت إليه كما في قوله تعالى: ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا فَجَآءَهَا بَأْسُنَا بَيَٰتًا أَوْ هُمْ قَآئِلُونَ﴾ [الأعراف: ٤] والجملةُ استئنافٌ لا محلَّ لها من الإعراب، مبنيٌّ على سؤال نشأ من الكلام، كأنه قيل عند بيان أحوالهم

---

(١) لم نقف عليه، قال الطبري ١/ ٣٦٢: قيل: إن مع كلِّ قطرة من قطر المطر ملكاً.

(٢) لم نقف عليه بهذا اللفظ، وأخرج البخاري (٣٢٣١)، ومسلم (١٧٩٥) من حديث عائشة رضي الله عنها نحوه، وفيه أن جبريل قال للنبي ﷺ لما كذبه قومه: «إن الله قد سمع قول قومك لك وما ردُّوا عليك، وقد بعث إليك ملك الجبال لتأمره بما شئت فيهم» قال: «فناداني ملك الجبال وسلَّم علي» الحديث.

(٣) محمد بن إسحاق بن محمد القونوي الصوفي صاحب ابن عربي، من مصنفاته: تفسير سورة الفاتحة، وكتاب النصوص في تحقيق الطور المخصوص، توفي سنة (٦٧٣هـ). طبقات الشافعية ٨/ ٤٥، وطبقات الأولياء ص٤٦٧، وكشف الظنون ٢/ ١٩٥٦.

الهائلة: فماذا يصنعون في تضاعيف تلك الشدة؟ فقال: «يجعلون» إلخ. وجوَّزوا وجوهاً أُخَرَ ككونها في محلِّ جرٍّ صفةٍ للمقدَّر، وجُوِّز فيها وفي «يكاد» كونُها صفةَ «صيِّب» بتأويل نحوِ: لا يطيقونه. أو في محلِّ نصبٍ على الحال من ضمير «فيه»، والعائد محذوفٌ أو اللامُ نائبةٌ عنه، أي: صَوَاعِقِه[1].

والجَعْلُ في الأصل: الوضع. والأصابعُ جمع إصبع، وفيه تسعُ لغاتٍ حاصلة من ضرب أحوال الهمزة الثلاثِ في أحوال الباء كذلك، وحَكَوا عاشرةً، وهي أُصبوع بضمِّها مع واو، وهي مؤنّثة، وكذا سائرُ أسمائها إلا الإبهام، فبعضُ بني أسد يذكِّرها، والتأنيثُ أجود.

وفي الآية مبالغةٌ في فَرْطِ دهشتهم وكمالِ حيرتهم ـ كما في «الفرائد» ـ من وجوه.

أحدها: نسبةُ الجَعْلِ إلى كلِّ الأصابع، وهو منسوبٌ إلى بعضها وهو الأنامل.

وثانيها: من حيث الإبهامُ في الأصابع و المعهودُ إدخالُ السبابة، فكأنهم من فَرْطِ دهشتهم يدخلون أيَّ إصبع كانت، ولا يسلكون المسلك المعهود.

وثالثها: في ذكر الجَعْلِ موضعَ الإدخالِ فإنَّ جَعْلَ شيء في شيء أدلُّ على إحاطة الثاني بالأول من إدخاله فيه.

وهل هذا من المجاز اللغوي لتسمية الكلِّ باسم جُزْئِه، أو للتجوُّز في الجَعْلِ، أو هو من المجاز العقليِّ بأن ينسب الجعل للأصابع وهو للأنامل؟ فيه خلاف، والمشهور هو الأول وعليه الجمهور، وابن مالك وجماعةٌ على الأخير ظنًّا منهم أنَّ المبالغة في الاحتراز عن استماع الصاعقة إنما يكون عليه، ولم يكتفوا فيها بتبادر الذهن إلى أنَّ الكلَّ أُدخل في الأذن قبل النظر للقرينة.

وقيل: لا مجاز هنا أصلاً؛ لأنَّ نسبة بعض الأفعال إلى ذي أجزاء تنقسم، يكفي فيه تلبُّسه ببعض أجزائه، كما يقال: دخلتُ البلد، وجئت ليلة الخميس ومسحت بالمنديل، فإنَّ ذلك حقيقةٌ، مع أنَّ الدخولَ و المجيء والمسحَ في بعض

---

(١) يعني أن الألف واللام في «الصواعق» نابت عن العائد، فيكون التقدير: يجعلون أصابعهم في آذانهم من صواعقه. ينظر الدر المصون ١/ ١٧٢، وحاشية الشهاب ١/ ٣٩٨.

البلدِ والليلةِ و المنديل. ولا يخفى أنَّ كون مثل ذلك حقيقة ليس على إطلاقه، والفرق بينه وبين ما نحن فيه ظاهر.

و«من» تعليليةٌ تغني غناءَ اللام في المفعول له، وتدخل على الباعث المتقدِّم والغرض المتأخِّر، وهي متعلِّقة بـ «يجعلون» وتعلُّقُها بالموت بعيد، أي: يجعلون من أجل الصواعق، وهي جمع صاعقة، ولا شذوذَ، والظاهرُ أنها في الأصل صفةٌ من الصَّعْق وهو الصراخ، وتاؤها للتأنيث إن قُدِّرت صفةً لمؤنث، أو للمبالغة إن لم تُقَدَّر، كراوية، أو للنقل من الوصفية إلى الاسمية، كحقيقة، وقيل: إنها مصدرٌ كالعافية والعاقبة، وهي اسمٌ لكلِّ هائلٍ مسموعٍ أو مشاهَدٍ، والمشهورُ أنها الرعد الشديد معه قطعة من نارٍ لا تمرُّ بشيء إلا أتت عليه، وقد يكون معه جِرْمٌ حجريٌّ أو حديدي، وسدُّ الآذان إنما ينفع على المعنى الأول، وقد يراد المعنى الثاني، ويكون في الكلام إشارةٌ إلى مبالغةٍ أخرى في فرط دهشتهم، حيث يظنون مالا ينفع نافعاً.

وقرأ الحسن «من الصواقع»(١) وهي لغة بني تميم كما في قوله:

ألم تر أنَّ المجرمين أصابهم ... صواقعُ لابل هنَّ فوق الصواقع(٢)

وليس من باب القلب على الأصح؛ إذ علامته كونُ أحد البِنَاءينِ فائقاً للآخر ببعض وجوه التصريف، والبناءان هنا مستويان في التصرُّف.

و «حذر الموت» نصبٌ على العلة لـ «يجعلون»، وإن كان «من الصواعق» في المعنى مفعولاً له كان هناك نوعان؛ منصوب ومجرور، ولزوم العطف في مثله غير مسلَّم، خلافاً لمن زعمه، ولا مانع من أن يكون علةً له مع علته، كما أنَّ «من الصواعق» علة له نفسه، وورد مجيء المفعول له معرفةً وإن كان قليلاً كما في قوله:

وأَغْفِرُ عوراءَ الكريم ادِّخاره ... وأُعْرِضُ عن شَتْمِ اللئيمِ تَكَرُّما(٣)

---

(١) القراءات الشاذة ص٣.

(٢) البيت لعمرو بن أحمر كما في اللسان (صقع)، والتاج (صقع).

(٣) البيت لحاتم الطائي، وهو في ديوانه ص٨١، والكتاب ١/ ٣٦٨ و ٣/ ١٢٦. قال السيرافي في شرح أبيات سيبويه ٢/ ٤٥: العوراء: الكلمة القبيحة، يقول: إذا بلغتني كلمة قبيحة قالها فيَّ رجل كريم غفرت له، وادخرته ليوم أحتاج إليه فيه.

وجَعْلُهُ مفعولاً مطلقاً لمحذوف ـ أي: يحذرون حَذَرَ الموت ـ بعيد.

وقرأ قتادَة والضحاك وابن أبي ليلى: «حِذار»[١] وهو كحَذَر: شدة الخوف[٢].

والموت في المشهور: زوالُ الحياة عما يتصِّف بها بالفعل، و إطلاقهُ على العدم السابق في قوله سبحانه: ﴿وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ﴾ [البقرة:٢٨] مجاز، لا يَرِدُ قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ﴾ [الملك:٢] إذ الخلقُ فيه بمعنى القديرِ وتعيينِ المقدار بوجهٍ ما، وهو يوصَفُ به الموجودُ والمعدوم؛ لأنَّ العدم كالوجود له مدةٌ ومقدارٌ معيَّنٌ عنده تعالى، وقيل: المراد بخَلْقِ الموت إحداثُ أسبابه.

وقيل: إنه العدم مطلقاً وإن لم يكن مخلوقاً، إلا أنَّ إعدام الملكات مخلوقة لما فيها من شائبة التحقق، بمعنى أنَّ استعداد الموضوع معتبر في مفهومها، وهو أمرٌ وجوديٌّ، فيجوز أن يعتبر تعلُّقُ الخلقِ والإيجاد باعتبار ذلك.

وصحَّح محقِّقو أهل السنة أنَّ الموت صفةٌ وجوديةٌ خلقت ضدًّا للحياة، ولهذا يظهر كما في الحديث ـ يوم تتجسَّد المعاني، كما قال أهل الله تعالى ـ بصورة كبش أملح[٣]، ويصيرُ عدماً محضاً؛ إذ يُذبح بمُدية الحياة التي لا ينتهي أمدها.

﴿وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ ١٩﴾ أي: لا يفُوتونه كما لا يفوتُ المُحاطُ المُحيطَ، فإحاطته تعالى بهم مجازٌ تشبيهاً لحال قدرته الكاملةِ التي لا يفوتُها المقدور أصلاً بإحاطة المحيط بالمحاط بحيث لا يفوته، فيكون في الإحاطة استعارةٌ تبعيَّةٌ. وإن شُبِّه حالهُ تعالى ـ وله المثل الأعلى ـ معهم بحالِ المحيطِ مع المحاط، بأن تُشبَّه هيئة منتزعةٌ من عدة أمور بمثلها، كان هناك استعارة تمثيلية لا تصرف في مفرداتها، إلا أنه صرح بالعمدة منها وقدَّر الباقي، فافهم.

وجوَّز أبو علي[٤] في «محيط» أن يكون بمعنى مُهْلِك، كما في قوله تعالى:

---

(١) القراءات الشاذة ص٣، والمحرر الوجيز ١/ ١٠٢، والكشاف ١/ ٢١٨.

(٢) قوله: شدة الخوف، ليس في الأصل.

(٣) أخرجه أحمد (١١٠٦٦)، والبخاري (٤٧٣٠)، ومسلم (٢٨٤٩) من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ.

(٤) هو الفارسي، كما في حاشية الشهاب ١/ ٤٠٢.

﴿وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾ [البقرة:٨١]، أو عالم علم مجازاة، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ﴾ [الجن:٢٨] وكلٌّ هذا من الظاهر، ولأهل الشهود كلام من ورائه محيط.

والواو اعتراضية لا عاطفة ولا حالية، والجملة معترضة بين جملتين من قصة واحدة، وفيها تتميم للمقصود من التمثيل بما تفيده من المبالغة، لأنَّ «الكافرين» وُضع موضع الضمير وعُبِّر به إشعاراً باستحقاق ذوي الصيِّب ذلك العذابَ لكفرهم، فيكون الكلام على حدِّ قوله تعالى: ﴿مَثَلُ مَا يُنفِقُونَ فِى هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ﴾ [آل عمران:١١٧] فإنَّ التشبيه بحرثِ قومٍ كذلك لا يخفى حُسْنهُ؛ لأن الإهلاك عن سخط أشدُّ وأبلغ. وفيه تنبيه على أنَّ ما صنعوه من سدِّ الآذان بالأصابع لا يغني عنهم شيئاً وقد أحاط بهم الهلاك، ولا يدفع الحذرُ القدرَ، وماذا يصنع مع القضاء تدبيرُ البشر؟

وجَعْلُ الاعتراض من جملة أحوال المشبَّه، على أنَّ المراد بالكافرين المنافقون، ولا محيصَ لهم عن عذاب الدارين ووسَّط بين أحوال المشبَّه به لإظهار كمال العناية بشأن المشبّه، والتنبيهِ على شدة الاتصال= مما يأباه الذوقُ السليم[1].

﴿يَكَادُ ٱلْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَٰرَهُمْ﴾ استئنافٌ آخرُ بيانيٌّ، كأنه قيل: فكيف حالُهم مع ذلك البرق؟ فقال: «يكاد» إلخ، وفي «البحر»[2]: يحتمل أن يكون في موضع جرٍّ لذوي المحذوفة فيما تقدَّم.

ويكاد: مضارعُ كاد، من أفعال المقاربة، وتدلُّ على قرب وقوع الخبر، وأنه لم يقع، والأول لوجود أسبابه والثاني لمانعٍ أو فَقْدِ شرطٍ على ما تقضي العادة به، والمشهور أنها إن نُفيت أَثبتت، وإن أُثبتتْ نَفَتْ، والغَزَوا بذلك، ولم يَرْتَضِ هذا أبو حيان، وصحَّح أنها كسائر الأفعال في أنَّ نفيها نفيٌ وإثباتها إثبات[3].

---

(١) حاشية الشهاب ١/ ٤٠٢.

(٢) ١/ ٨٨.

(٣) في البحر ١/ ٨٨.

واللام في «البرق» للعهد، إشارةً إلى ما تقدم نكرةً. وقيل: إشارة إلى البرق الذي مع الصواعق، أي: برقُها، وهو كما ترى. وإسناد الخطف - وهو في الأصل: الأخذُ بسرعة، أو الاستلاب - إليه من باب إسناد الإحراق إلى النار، وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيقُه قريباً.

والشائع في خبر كاد أن يكون فعلاً مضارعاً غيرَ مقترنٍ بأنْ المصدرية، الاستقبالية، أما المضارع فلدلالته على الحال المناسب للقرب، حتى كأنه لشدَّة قربه وقع، وأمَّا أنه غيرُ مقترنٍ بأنْ فلمُنافاتها لمَا قَصَدوا، ونحو:

فأُبْتُ إلى فَهْمٍ وما كدْتُ آيباً[1]

و: كاد الفقر أن يكون كفراً[2].

و:

قد كاد مِن طولِ البِلَى أنْ يَمْصَحا[3]

قليل.

وقرأ مجاهد وعلي بن الحسين و يحيى بن وثاب: «يخطِف» بكسر الطاء[4]، والفتح أفصح. وعن ابن مسعود: «يختطف». وعن الحسن: «يَخَطَّف»: بفتح الياء والخاء وأصلهُ يختطف، فأدغم التاء في الطاء. وعن عاصم وقتادة والحسن أيضاً: «يَخِطِّفُ» بفتح الياء وكسر الخاء والطاء المشددة. وعن الحسن أيضاً والأعمش: «يِخِطِّف» بكسرِ الثلاثة والتشديد. وعن زيد: «يُخَطِّف» بضم الياء وفتح الخاء وكسر

(١) وعجزه: وكم مثلها فارقتها وهي تَصْفِرُ. والبيت لتأبَّط شرًّا، وهو في ديوانه ص٩١، والخصائص ١/ ٣٩١، وشرح ديوان الحماسة للمرزوقي: ١/ ٨٣، والخزانة ٨/ ٣٧٤، ورواية المرزوقي: ولم أكُ آيباً، وفي الترجيح بين الروايتين خلاف ينظر تفصيله في الخزانة. وفَهْم اسم قبيلة.

(٢) المستقصى ٢/ ٢٠٣، وروي مرفوعاً عن النبي ﷺ من حديث أنس ﷺ، أخرجه ابن الجوزي في العلل المتناهية (١٣٤٦)، وقال: هذا حديث لا يصح عن النبي ﷺ. وينظر المقاصد الحسنة ص٣١١.

(٣) البيت لرؤبة، وهو في ملحقات ديوانه ص١٧٢، والكتاب ٣/ ١٦٠، والمقتضب ٣/ ٧٥، وقبله: رسمٌ عفا من بعد ما قد امَّحى. قال الأعلم في شرح الشواهد ص٤٤٣: وصف منزلاً بالقدم وعُفُوِّ الأثر، ويمصح في معنى يذهب.

(٤) القراءات الشاذة ص٣، والمحتسب ١/ ٦٢.

الطاء المشددة[١]، وهو تكثيرُ مبالغةٍ لا تعديةٍ. وكَسْرُ الطاءِ في الماضي لغةُ قريش، وهي اللغة الجيدة.

﴿كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْاْ فِيهِ وَإِذَآ أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُواْ﴾ استئنافٌ ثالث، كأنه لما قيل: إنهم مُبتَلَوْن باستمرارِ تجدُّدِ خَطْفِ الأبصار، فُهِم منه أنهم مشغولون بفعلٍ ما يحتاج إلى الإبصار ساعةً فساعة، وإلّا لغَطَّوْها كما سدُّوا الآذان، فسئل وقيل: ما يفعلون في حالتي وميض البرق وعَدَمِه؟ فأجيب بأنهم حراصٌ على المشي، كلَّما أضاء لهم، اغتنموه ومَشَوْا، وإذا أظلم عليهم توقَّفوا مُتَرصِّدين.

و «كلما» في هذه الآية وأمثالِها منصوبةٌ على الظرفية، وناصبُها ما هو جوابٌ معنىً. و «ما» حرفٌ مصدريٌّ، أو اسمٌ نكرةٌ بمعنى وقت، فالجملةُ بعدها صلةٌ أو صفة. وجُعلت شرطاً لما فيها من معناه، وهي لتقدير ما بعدها بنكرةٍ تفيدُ عموماً بدليًا، ولهذا أفادت «كلما» التكرارَ كما صرح به الأصوليون، وذهب إليه بعض النحاة واللغويين. واستفادةُ التكرار من «إذا» وغيرِها من أدوات الشرط من القرائن الخارجية على الصحيح، ومن ذلك قولهُ:

إذا وجدتُ أُوارَ الحبِّ من كبدي أقبلتُ نحو سقاءِ القوم أبتَرِدُ[٢]

وزعم أبو حيان[٣] أنّ التكرار الذي ذكره الأصوليون وغيرهم في «كلما» إنما جاء من عموم «كل» لا مِن وَضْعِها، وهو مخالفٌ للمنقول والمعقول، وقد استعملت هنا في لازمِ معناها كنايةً أو مجازاً وهو الحرصُ والمحبة لِمَا دخلت عليه، ولذا قال مع الإضاءة «كلما» ومع الإظلام «إذا». وقولُ أبي حيان: إنَّ التكرار متى فُهِم من «كلما» هنا، لزم منه التكرار في «إذا»، إذ الأمرُ دائرٌ بين إضاءةٍ

(١) تنظر هذه القراءات و زيادة عليها في القراءات الشاذة ص٣، والمحتسب ١/ ٥٩-٦٢، والكشاف ١/ ٢١٩، والمحرر الوجيز ١/ ١٠٣، ومعاني القرآن للفراء ١/ ١٨، وإعراب القرآن للنحاس ١/ ١٩٥-١٩٦، والبحر ١/ ٩٠، والدر المصون ١/ ١٧٩.

(٢) البيت لعروة بن أذينة، كما في الشعر والشعراء ٢/ ٤٨٤. الأوار: حر الشمس والنار والعطش. القاموس (أور).

(٣) في البحر ١/ ٩٠.

البرق والإظلام، ومتى وجد ذا فُقد ذا، فلزم مِن تكرارِ وجودِ ذا تكرارُ عدم ذا[١] = غفلةٌ عما أرادوه من هذا المعنى الكنائي والمجازي.

و «أضاء» إما متعدٍّ كما في قوله:

أَعد نظراً يا عبد قيس لعلَّما أضاءت لك النارُ الحمارَ المقيَّدا[٢]

والمفعولُ محذوفٌ، أي: كلما أضاء لهم ممشىً مَشَوْا فيه وسلكوه، وإما لازمٌ، ويقدَّر حينئذ مضافان، أي: كلما لمع لهم مشوا في مُطَّرح ضوئه، ولا بدَّ من التقدير، إذ ليس المشي في البرق بل في مَحَلِّه وموضع إشراق ضوئه.

وكونُ «في» للتعليل، والمعنى: مشوا لأجلِ الإضاءة فيه، يتوقَّف فيه مَن له ذوقٌ في العربية.

ويؤيِّدُ اللزومَ قراءةُ ابن أبي عبلة: «ضاء» ثلاثيًّا[٣]، وفي مصحف ابن مسعود بدلَ «مشوا فيه»: «مضوا فيه»[٤].

و للإشارة إلى ضعف قواهم لمزيد خوفهم ودهشتهم لم يأتِ سبحانه بما يدل على السرعة، ولمَّا حذف مفعول أضاء وكانت النكرةُ أصلاً، أشار إلى أنهم لفرط الحيرة كانوا يخبطون خبط عشواء، ويمشون كلَّ ممشى.

ومعنى «أظلم عليهم» اختفى عنهم، والمشهورُ استعمال أظلم لازماً، وذكر الأزهريُّ - وناهيك به - في «التهذيب»[٥]: أنَّ كلَّ واحد من أوصاف الظلم يكون لازماً ومتعدِّياً. وعلى احتمال التعدِّي هنا، ويؤيِّده قراءةُ زيد بن قطيب والضحاك: «أُظلم» بالبناء للمفعول[٦]، مع اتفاقِ النُّحاة على أنَّ المطَّرد بناءُ المجهول من المتعدِّي بنفسه = يكون المفعول محذوفاً، أي: إذا أظلم البرقُ بسبب خفائه معاينةَ

---

(١) المصدر السابق.

(٢) البيت للفرزدق، وهو في ديوانه ١/ ٢١٣.

(٣) الكشاف ١/ ٢٢٠.

(٤) القراءات الشاذة ص٣.

(٥) تهذيب اللغة ٤/ ٣٨٢.

(٦) المحرر الوجيز ١/ ١٠٤ والكشاف ١/ ٢٢٠.

الطريق قاموا، أي: وقفوا عن المشي، ويتجوَّز به عن الكساد، ومنه: قامت السوق، وفي ضدِّه يقال: مشت الحال.

﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ﴾ عطفٌ على مجموع الجمل الاستئنافية، ولم يجعلوها معطوفةً على الأقرب ومن تتمَّته؛ لخروجها عن التمثيل، وعدمِ صلاحيتها للجواب، وعَطْفُ ما ليس بجواب على الجواب ليس بصواب، وجوَّزه بعضُ المحققين؛ إذ لا بأس بأن يزاد في الجواب ما يناسبه وإن لم يكن له دخلٌ فيه، بل قد يستحسن ذلك إذا اقتضاه المقام كما في: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ﴾ الآية [طه:١٧].

وكونُها اعتراضيةً، أو حاليةً من ضمير «قاموا» بتقدير المبتدأ، أو معطوفةً على الجملة الأولى مع تخلُّل الفواصل اللفظيةِ والمقدَّرةِ =فضولٌ عند ذوي الفضل.

والقولُ بأنه أتى بها لتوبيخ المنافقين حيث لم ينتهوا، لأنَّ مَن قدر على إيجاد قصيف الرعد و وميضه و إعدامهما، قادرٌ على إذهاب سمعهم وأبصارهم، فلا يرجعون عن ضلالهم = محلٌّ للتوبيخ، إذ لا يصحُّ عطفُ الممثَّل له على حالِ الممثَّل به.

ومفعول «شاء» هنا محذوفٌ، وكثيراً ما يحذفُ مفعولها إذا وقعت في حيِّز الشرط ولم يكن مستغرباً، والمعنى: و لو أراد الله إذهابَ سمعهم بقصيف الرعدِ و أبصارِهم بوميض البرق لذهب، ولتقدُّم ما يدلُّ على التقييد من «يجعلون» و «يكاد» قوي دلالةُ السياق عليه، وأخرجه من الغرابة، ولك أن لا تقيِّد ذلك المفعولَ وتقيدَ الجوابَ كما صنعه الزمخشريُّ[1]، أو لا تُقيِّد أصلاً، ويكون المعنى: لو أراد الله إذهاب هاتيك القوى أذهبها من غير سبب، فلا يغنيهم ما صنعوه.

والمشيئةُ عند المتكلمين كالإرادة سواء، وقيل: أصل المشيئة إيجاد الشيء، وإصابته، وإن استعمل عرفاً في موضع الإرادة.

وقرأ ابن أبي عبلة: «لأذْهَبَ بأسماعهم»[2] وهي محمولةٌ على زيادة الباء لتأكيد

---

(١) في الكشاف ١/ ٢٢١-٢٢٢، والتقدير فيه: ولو شاء الله لذهب بسمعهم بقصيف الرعد، وأبصارِهم بوميض البرق. وينظر حاشية الشهاب١/ ٤٠٩.

(٢) في الأصل و (م): لأذهب الله بأسماعهم، والمثبت هو الصواب، وهو الموافق لما في الكشاف ١/ ٢٢٢، وتفسير البيضاوي ١/ ١٠٢، وحاشية الشهاب ١/ ٤١١، وعنه نقل المصنف.

التعدية، أو على أنَّ «أذهب» لازمٌ بمعنى ذهب، كما قيل بنحوه في: ﴿تَنۢبُتُ بِٱلدُّهۡنِ﴾ [المؤمنون: ٢٠] ﴿وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ﴾ [البقرة: ١٩٥] إذ الجمع بين أداتي تعديةٍ لا يجوز. وبعضُهم يقدِّر له مفعولاً، أي: لأذهبهم، فيهون الأمر. وكلمة «لو» لتعليق حصولِ أمرٍ ماضٍ هو الجزاءُ بحصول أمرٍ مفروضٍ هو الشرط؛ لما بينهما من الدوران حقيقةً أو ادِّعاء، ومِن قضيةِ مفروضيَّةِ الشرط دلالتُها على انتفائه قطعاً، والمنازِع فيه مكابرٌ.

وأمَّا دلالتها على انتفاء الجزاء فقد قيل وقيل، والحقُّ أنه إن كان ما بينهما من الدوران قد بُني الحكم على اعتباره، فهي دالَّةٌ عليه بواسطةِ مدلولها، ضرورةَ استلزام انتفاء العلة لانتفاء المعلول، أما في الدوران الكلِّي كالذي في قوله تعالى شأنه: ﴿وَلَوۡ شَآءَ لَهَدَىٰكُمۡ﴾ [الأنعام: ١٤٩، والنحل: ٩] وقولك: لو جئتني لأكرمتك، فظاهر، ثم إنه قد يساق الكلام لتعليل انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط كما في المثالين، وهو الاستعمال الشائع في «لو» ولذا قيل: إنها لامتناع الثاني لامتناع الأول، وقد يساق للاستدلال بانتفاء الثاني لكونه ظاهراً أو مسلَّماً على انتفاء الأول لكونه بعكسهِ كما في قوله تعالى: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] و ﴿لَوۡ كَانَ خَيۡرٗا مَّا سَبَقُونَآ إِلَيۡهِ﴾ [الأحقاف: ١١] واللزومُ في الأول حقيقي وفي الثاني ادِّعائي، وكذا انتفاء الملزومين، وليس هذا بطريق السببية الخارجية، بل بطريق الدلالة العقلية الراجعة إلى سببية العلم بانتفاء الثاني للعلم بانتفاء الأول، ومَن لم يتنبه زعم أنه لانتفاء الأول لانتفاء الثاني.

وأما في مادة الدوران الجزئيِّ كما في قولك: لو طلعت الشمس لوُجد الضوء، فلأنَّ الجزاء المنوطَ بالشرط ليس وجودَ أيِّ ضوء، بل وجودُ الضوء الخاصِّ الناشئ من الطلوع، ولا ريب في انتفائه بانتفائه، هذا إذا بني الحكم على اعتبار الدوران، وإن بُني على عدمه فإما أن يعتبر تحقُّق مدارٍ آخَرَ له، أو لا.

فإن اعتُبر فالدلالةُ تابعةٌ لحال ذلك المدار، فإن كان بينه وبين الانتفاء الأول منافاةٌ تعيَّن الدلالة، كما إذا قلت: لو لم تطلع الشمس لوُجدَ الضوء، فإنَّ وجود الضوء معلَّقٌ في الحقيقة بسبب آخر هو المدار، ووُضع عدم الطلوع موضعه لكونه كاشفاً عنه، فكأنه قيل: لو لم تطلع الشمس لوجد الضوء بالقمر مثلاً، ولا ريب في

أنَّ هذا الجزاء منتفٍ عند انتفاء الشرط لاستحالة الضوء القمريّ عند طلوع الشمس. وإن لم يكن بينهما منافاةٌ تعيَّن عدمُ الدلالة كحديث: «لو لم تكن ربيبتي في حجري ما حلَّت لي، إنها لَابنةُ أخي من الرضاعة»[1] فإنَّ المدار المعتبر في ضمن الشرط ـ أعني كونها ابنة الأخ ـ غيرُ منافٍ لانتفائه الذي هو كونُها ربيبته، بل مجامعٌ له، ومن ضرورته مجامعةُ أثريهما، أعني: الحرمة الناشئة من هذا وهذا.

وإن لم يعتبر تحقُّق مدارٍ آخر، بل بني الحكم على اعتبار عدمه، فلا دلالة لها على ذلك أصلاً، ومساقُ الكلام حينئذٍ لبيان ثبوت الجزاء على كلِّ حالٍ بتعليقه بما ينافيه، ليعلم ثبوته عند وقوع ما لا ينافيه بالأَوْلى، كما في قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ أَنتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَآئِنَ رَحْمَةِ رَبِّيٓ إِذًا لَّأَمْسَكْتُمْ﴾ [الإسراء: ١٠٠] فإنَّ الجزاء قد نيط بما ينافيه إيذاناً بأنه في نفسه، بحيث يجب ثبوته مع فرض انتفاء سببه، أو تحقُّقِ سبب انتفائه، فكيف إذا لم يكن كذلك، على طريقةِ «لو» الوصلية[2]. و: نِعْمَ العبدُ صهيبٌ، لو لم يَخَفِ اللهَ لم يَعْصِه[3]، إن حُمل على تعليق عدم العصيان في ضمن عدم الخوف بمدارٍ آخر ـ كالحياء ـ ممَّا يجامع الخوفَ كان من قَبيل حديث الربيبة، وإن حمل على بيان استحالةِ عصيانه مبالغةً كان من هذا القبيل.

والآية الكريمة واردةٌ على الاستعمال الشائع، مفيدةٌ لفظاعة حالهم وهولِ ما دَهَمهم، وأنه قد بلغ الأمر إلى حيث لو تعلَّقت مشيئة الله تعالى بإزالة قواهم لزالت، لتحقُّق ما يقتضيه اقتضاءً تاماً. وقيل: كلمة «لو» فيها لرَبْطِ جزائها بشرطها مجرَّدة عن الدلالة على انتفاء أحدهما لانتفاء الآخر، بمنزلة إن.

ذكر جميعَ ذلك مولانا مفتي الديار الرومية[4]، وأظنه قد أصاب الغرض، إلا أنَّ كلام مولانا السيالكوتي يشعر باختيار أنَّ «لو» موضوعةٌ لمجرَّدِ تعليق حصولِ أمر في

---

(١) أخرجه أحمد (٢٦٦٣٢)، والبخاري (٥١٠١)، ومسلم (١٤٤٩) من حديث أم سلمة ﵂.

(٢) في مثل قوله تعالى: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ [النور: ٣٥]. تفسير أبي السعود ١/ ٥٦.

(٣) ذكره أبو عبيد في غريب الحديث ٣/ ٣٩٤ عن عمر ﵁ قوله. قال أبو عبيد: المعنى والوجه فيه أن عمر ﵁ أراد أن صهيباً إنما يطيع الله تبارك وتعالى حبًّا له لا مخافة عقابه، فلو لم يكن عقاب يخافه ما عصى الله عز وجل أيضاً.

(٤) هو أبو السعود في تفسيره ١/ ٥٥-٥٦.

الماضي بحصول أمر آخر فيه، من غير دلالة على انتفاء الأول أو الثاني، أو على استمرار الجزاء، بل جميعُ الأمور خارجةٌ عن مفهومها مستفادةٌ بمعونة القرائن، كيلا يلزم القول بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز من غير ضرورة، وبه قال بعضهم.

وما ذهب إليه ابن الحاجب من أنها للدلالة على انتفاء الأول لانتفاء الثاني من لوازم هذا المفهوم، وكونُه لازماً، لا يستلزم الإرادة في جميع الموارد، فإنَّ الدلالة غيرُ الإرادة، وذكر أنَّ ما قالوه من أنها لتعليق حصولِ أمرٍ في الماضي بحصول أمرٍ آخرَ فرضاً مع القطع بانتفائه، فيلزم لأجل انتفائه انتفاءُ ما عُلِّق به، فيفيد أنَّ انتفاء الثاني في الخارج إنما هو بسبب انتفاء الأول فيه، مع توقُّفه على كون انتفاء الأول مأخوذاً في مدخولها، وقد عرفتَ أنه يستلزم خلاف الأصل، يَرِدُ عليه أنَّ المستفاد من التعليق على أمرٍ مفروضِ الحصول إبداءُ المانع من حصول المعلَّق في الماضي، وأنه لم يخرج من العدم الأصليِّ إلى حدِّ الوجود، وبقي على حاله لارتباط وجوده بأمر معدوم، وأمَّا أنَّ انتفاءه سببٌ لانتفائه في الخارج، فكلَّا، كيف والشرطُ النحويُّ قد يكون مسبَّباً مضافاً للجزاء؟ نعم إنَّ هذا مقتضى الشرط الاصطلاحي، وما استدلَّ به العلامة التفتازاني على إفادتها السببية الخارجية من قول الحماسي:

ولو طار ذو حافرٍ قبلها لَطارَتْ ولكنَّه لم يَطِرْ[1]

لأن استثناء المقدَّم لم[2] ينتج، ففيه أنَّ اللازم مما ذكر أن لا تكون مستعملةً للاستدلال بانتفاء الأول على انتفاء الثاني، ولا يلزم منه أن لا تكون مستعملةً لمجرَّد التعليق؛ لإفادة إبداء المانع مع قيام المقتضي، كيف ولو كان معناها إفادةَ سببيةِ الانتفاءِ للانتفاء كان الاستثناء تأكيداً وإعادة، بخلاف ما إذا كان معناها مجرَّدَ التعليق، فإنه يكون إفادةً وتأسيساً، وهذا محصِّلُ ما قالوه ردًّا وقبولاً، وزبدةُ ما ذكروه إجمالاً وتفصيلاً، ومعظم مفتي أهل العربية أَفْتَوْا بما قاله مفتي الديار الرومية، ولا أوجبُ عليك التقليد، فالأقوال بين يديك فاختر منها ما تريد.

---

(١) البيت لأبيِّ بن سلمى بن ربيعة الضَّبِّي، كما في شرح الحماسة للمرزوقي ٢/ ٥٥٦، وللتبريزي ٢/ ٥٩. قال المرزوقي: يقول: لو أن ذوات الحافر جعل في قدرتها الطيران لطارت هذه الفرس، وكانت الأَوْلى بذلك لما فيها من النجابة والعِتق.

(٢) في (م): لا.

﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝٢٠﴾ كالتعليل للشرطية، والتقريرِ لمضمونها الناطق بقدرته تعالى على إذهاب ما ذكر؛ لأنَّ القادر على الكلّ قادرٌ على البعض. والشيء لغةً: ما يصحُّ أن يُعلم ويخبَر عنه، كما نصَّ عليه سيبويه، وهو شاملٌ للمعدوم والموجود الواجب والممكن، وتختلف إطلاقاته، ويُعلم المراد منه بالقرائن، فيطلقُ تارةً ويراد به جميعُ أفراده، كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [التغابن: ١١] بقرينةِ إحاطةِ العلم الإلهيِّ بالواجب والممكنِ المعدومِ والموجودِ والمحالِ الملحوظ بعنوانٍ ما. ويطلق ويراد به الممكنُ مطلقاً، كما في الآية الكريمة بقرينةِ القدرة التي لا تتعلَّق إلا بالممكن. وقد يطلق ويراد به الممكنُ الخارجيُّ الموجودُ في الذهن، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ اللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣-٢٤] بقرينة كونه متصوَّراً مَشيئاً فعلُه غداً. وقد يطلق ويراد به الممكنُ المعدوم الثابت في نفس الأمر، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] بقرينةِ إرادةِ التكوين التي تختصُّ بالمعدوم. وقد يطلق ويراد به الموجود الخارجيُّ، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٩] أي: موجوداً خارجيًّا؛ لامتناع أن يراد نفيُ كونه شيئاً بالمعنى اللغويِّ الأعمِّ الشامل للمعدوم الثابتِ في نفس الأمر؛ لأنَّ كلَّ مخلوق فهو في الأزل شيء، أي: معدوم ثابتٌ في نفس الأمر، وإطلاق الشيء عليه قد قُرِّرَ، والأصل في الإطلاق الحقيقة، ولا يعدل عنه إلا لصارفٍ ولا صارف، وشيوعُ استعماله في الموجود لا ينتهض صارفاً إذ ذاك، إنما هو لكون تعلُّق الغرض في المحاورات بأحوال الموجودات أكثر، لا لاختصاصه به لغة.

وما ذكره مولانا البيضاويُّ[(١)] من اختصاصه بالموجود؛ لأنه في الأصل مصدرُ شاء، أُطلق بمعنى شاءٍ[(٢)] تارةً، وحينئذ يتناول الباري تعالى، وبمعنى مَشيء[(٣)] أخرى، أي: مشيءٌ وجودهُ إلخ. ففيه ـ مع ما فيه ـ أنه يلزمه في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ

---

(١) في تفسيره ١/ ١٠٢.

(٢) في الأصل: شائي، والمثبت من (م) وتفسير البيضاوي، وقال الشهاب في الحاشية ١/ ٤١٢: قوله: أطلق بمعنى شاءٍ، اسم فاعل كجاءٍ، وأصله: شائي، فأُعلَّ إعلال قاضٍ، فهو (يعني شيء) مصدر أطلق على الفاعل، وهو مَن قامت به المشيئة، كعَدْل بمعنى عادل.

(٣) اسم مفعول بوزن مبيع ومَهيب. حاشية الشهاب ١/ ٤١٣.

﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ استعمال المشترك في معنييه؛ لأنه إذا كان بمعنى الشائي لا يشمل نحو الجمادات عنده، وإذا كان بمعنى المشيءِ وجودهُ، لا يشمل الواجب تعالى شأنه، وفي استعمال المشترك في معنييه خلاف، ولا خلافَ في الاستدلال بالآية على إحاطة علمه تعالى. وأمّا ما ذكر في شرحي المواقف والمقاصد فجعجعةٌ ولا أرى طِحناً، وقعقعةٌ ولا أرى سلاحاً تِقْناً. وقد كفانا مؤنةَ الإطالة في ردِّه مولانا الكورانيُّ قُدِّس سرُّه[1]، والنزاع في هذا وإن كان لفظيًّا، والبحث فيه من وظيفة أصحاب اللغة، إلا أنه يبتني على النزاع في أنَّ المعدوم الممكن ثابتٌ أوْلا؟ وهذا بحثٌ طالما تحيَّرت فيه أقوام، وزلَّت فيه أقدام.

والحقُّ الذي عليه العارفون الأوَّلُ؛ لأنَّ المعدوم الممكن، أي ما يصدقُ عليه هذا المفهوم، يتصور ويُراد بعضه دون بعض، وكلُّ ما هو كذلك فهو متميِّز في نفسه من غير فرض الذهن، وكلُّ ما هو كذلك فهو ثابتٌ ومتقرِّرٌ في خارج أذهاننا منفكًّا عن الوجود الخارجي، فما هو إلا في نفس الأمر، والمراد به علم الحقِّ تعالى باعتبار عدم مغايرته للذات الأقدس، فإنَّ لعلم الحق تعالى اعتبارين:

أحدهما: أنه ليس غيراً، والثاني: أنه ليس عيناً. ولا يقال بالاعتبار الأول: العلم تابعٌ للمعلوم؛ لأنَّ التبعية نسبةٌ تقتضي متمايزين ولو اعتباراً، ولا تمايزَ عند عدم المغايرة، ويقال ذلك بالاعتبار الثاني للتمايز النسبي المصحِّح للتبعية، والمعلومُ الذي يتبعه العلم هو ذاتُ الحقِّ تعالى بجميع شؤونه ونِسَبه واعتباراته، ومن هنا قالوا: عِلْمُه تعالى بالأشياء أزلاً عينُ عِلْمِه بنفسه؛ لأنَّ كلَّ شيء من نسب علمه بالاعتبار الأول، فإذا علم الذاتَ بجميع نسبها، فقد علم كلَّ شيء من عين علمه بنفسه، وحيث لم يكن الشريك من نسب العلم بالاعتبار الأول؛ إذ لا ثبوت له في نفسه من غير فرض؛ إذ الثابت كذلك هو أنه تعالى لا شريك له، فلا يتعلَّق به العلم بالاعتبار الثاني ابتداء، ومتى كان تعلُّق العلم بالأشياء أزلياً، لم تكن أعداماً صِرْفة؛ إذ لا يصحُّ حينئذٍ أن تكون طرفاً، إذ لا تمايز، فإذن لها تحقُّقٌ بوجهٍ ما،

---

(١) إبراهيم بن حسن الشافعي، برهان الدين، نزيل المدينة المنورة، الصوفي النقشبندي له من المؤلفات ما ينوف على المئة، منها: شرح العوامل الجرجانية، ومسلك السداد إلى مسألة خلق أفعال العباد، توفي سنة (١١٠١هـ). سلك الدرر ١/ ٥.

فهي أزليةٌ بأزلية العلم، فلذا لم تكن الماهيات بذواتها مجعولة؛ لأنَّ الجعل تابعٌ للإرادة التابعة للعلم التابع للمعلوم الثابت؛ فالثبوتُ متقدِّم على الجعل بمراتب؛ فلا تكون من حيث الثبوتُ أثراً للجعل وإلا لَدَارَ، وإنما هي مجعولةٌ في وجودها؛ لأنَّ العالَمَ حادثٌ وكلُّ حادثٍ مجعولٌ، وليس الوجود حالاً حتى لا تتعلَّق به القدرة، ويلزم أن لا يكون الباري تعالى موجداً للممكنات، ولا قادراً عليها؛ لأنه قد حقق أنَّ الوجود بمعنى ما، بانضمامه إلى الماهيات الممكنة، يترتَّب عليها آثارُها المختصَّة بها موجود.

أما أولاً؛ فلأنَّ كلَّ مفهوم مغايرٍ للوجود، فإنه إنما يكون موجوداً بأمر ينضمُّ إليه وهو الوجود، فهو موجودٌ بنفسه لا بأمر زائد، وإلا لتسلسل، وامتيازه عما عداه بأنَّ وجوده ليس زائداً على ذاته.

وأما ثانياً، فلأنه لو لم يكن موجوداً لم يوجد شيء أصلاً؛ لأنَّ الماهية الممكنة قبل انضمام الوجود متَّصفةٌ بالعدم الخارجيِّ، فلو كان الوجود معدوماً كان مثلَها محتاجاً لما تحتاجه، فلا يترتَّب على الماهية بضمِّه آثارها؛ لأنه على تقدير كونه معدوماً ليس فيه بعد العدم إلا افتقارُه إلى الوجود، وهذا بعينه متحقِّقٌ في الماهية قبل الضم، فلا يحدث لها بالضم وصفٌ لم تكن عليه، فلو كان هذا الوجودُ المفتقِرُ مفيداً لترتيب[1] الآثار، لكانت الماهية مستغنيةً عن الوجود حالَ افتقارِها إليه، واللازمُ باطلٌ لاستحالة اجتماع النقيضين، فلا بد أن يكون الوجود موجوداً بوجودٍ هو نفسه، وإلا لتسلسل أو انتهى إلى وجود موجود بنفسه. والأول باطل، والثاني قاضٍ بالمطلوب.

نعم الوجودُ بمعنى الموجودية حال؛ لأنه صفةٌ اعتباريةٌ ليست بعرضٍ ولا سلبٍ، ومع هذا يتعلق به الجعل، لكن لا ابتداءً بل بضمِّ حصةٍ من الوجود الموجود إلى الماهية، فيترتَّب على ذلك اتصافُ الماهيةِ بالموجودية، وظاهرٌ أنه لا يلزم من عدم تعلُّق القدرة بالوجود بمعنى الموجودية ابتداءً أن لا تتعلَّق به بوجهٍ آخر، وإذا تبيَّن أنَّ الماهيات مجعولةٌ في وجودها، فلا بدَّ أن يكون وجودُ كلِّ شيء عينَ حقيقته،

(١) في (م): لترتب.

بمعنى أنَّ ما صدق عليه حقيقةُ الشيء من الأمور الخارجية، هو بعينه ما صدق عليه وجوده، وليس لهما هويَّتان متمايزتان في الخارج، كالسواد والجسم، إذ الوجود إن قام بالماهية معدومةً لزم التناقض، وموجودةً لزم وجودان مع الدور أو التسلسل، والقول بأنَّ الوجود ينضمُّ إلى الماهية من حيث هي لا تحقيق فيه؛ إذ تحقَّق في محلِّه أنَّ الماهية قبل عروض الوجود متَّصفةٌ في نفس الأمر بالعدم قطعاً، لاستحالة خلوِّها عن النقيضين فيه، غايةُ الأمر أنَّا إذا لم نعتبر معها العدم لا يمكن أن نحكم عليها بأنها معدومة، وعدمُ اعتبارنا العدمَ معها حين عروض الوجود لا يجعلها منفكَّةً عنه في نفس الأمر، وإنما يجعلها منفكَّة عنه باعتبارنا، وضم الوجود أمرٌ يحصل لها باعتبار نفس الأمر، لا من حيث اعتبارنا، فخلوُّها عن العدم باعتبارنا لا يصحِّح اتِّصافَها بالوجود من حيث هي هي في نفس الأمر، سالماً عن المحذور، فإذاً ليس هناك هويَّتان تقوم إحداهما بالأخرى، بل عينُ الشخص في الخارج عينُ تعيُّن الماهية فيه، وهو عينُ الماهية فيه أيضاً؛ إذ ليس التعيُّن أمراً وجوديًّا مغايراً بالذات للشخص، منضمًّا للماهية في الخارج، ممتازاً عنهما فيه، مركَّباً منها ومن الفرد، بل لا وجودَ في الخارج إلا للأشخاص، وهي عينُ تعيينات الماهية وعينُ الماهية في الخارج لاتِّحادهما فيه، وعلى هذا فلا شكَّ في مقدورية الممكن إذ جَعْلُه بجَعْل حصَّته من الوجود المطلق الموجودِ في الخارج مقترنةً بأعراضٍ وهيئات يقتضيها استعدادُ حصَّته من الماهية النوعية، فيكون شخصاً، وإيجادُ الشخص من الماهية على الوجه المذكور عينُ إيجاد الماهية؛ لأنهما متَّحدان في الخارج جَعْلاً ووجوداً، متمايزان في الذهن فقط، وهذا تحقيقُ قولهم: المجعول هو الوجود الخاصُّ، ولا يستعدُّ معدومٌ لعروضه إلا إذا كان له ثبوتٌ في نفس الأمر، إذ ما لا ثبوت له ـ وهو المنفيُّ ـ لا اقتضاءَ فيه لعروض الوجود بوجهٍ، وإلا لكان المحالُ ممكناً واللازم باطل، فالثبوتُ الأزليُّ لماهيةِ الممكن هو المصحِحُ لعروض الإمكان المصحِّح للمقدورية، لا أنه المانع كما توهَّموه.

هذا والبحثُ طويلٌ، والمطلبُ جليل، وقد أشبعنا الكلام عليه في «الأجوبة العراقية عن الأسئلة الإيرانية» على وجهٍ رددنا فيه كلام المعترضين المخالفين لما تَبِعْنا فيه ساداتنا الصوفية قدَّس الله تعالى أسرارهم، وهذه نبذةٌ يسيرةٌ تنفعك في

تفسير الآية الكريمة، فاحفظها فَلا أظنك تجدُها في تفسير. وحيث كان الشيءُ عامًّا لغةً واصطلاحاً عند أهل الله تعالى؛ وإن ذهب إليه المعتزلة أيضاً فلا بدَّ في مثل ما نحن فيه من تخصيصه بدليل العقل بالممكن.

والقدرة عند الأشاعرة: صفةٌ ذاتيةٌ ذاتُ إضافةٍ تقتضي التمكُّن من الإيجاد والإعدام والإبقاء، لا نفس التمكُّن لأنه أمرٌ اعتباري، ولا نفي العجز عنه تعالى، لأنه من الصفات السلبية، ولعل مَن اختار ذلك اختاره تقليلاً للصفات الذاتية، أو نفياً لها.

والقادر: هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، ولكون المشيئة عندنا صفةً مرجِّحةً لأحد طرفي المقدور، وعند الحكماء: العناية الأزلية، ساغ لنا أن نعرِّفه بما ذكر دونهم، خلافاً لمن وهم فيه.

والقدير: هو الفعَّال لما يشاء على قَدْرِ ما تقتضيه الحكمة، وقلَّما يوصف به غيره تعالى، والمقتدر إن استعمل فيه تعالى فمعناه القدير، أو في البشر فمعناه: المتكلِّفُ والمكتسِبُ للقدرة، واشتقاقُ القدرة من القدر بمعنى التحديد والتعيين.

وفي الآية دليلٌ على أنَّ الممكن الحادثَ حالَ بقائه مقدورٌ؛ لأنه شيء، وكلُّ شيء مقدورٌ له تعالى، ومعنى كونه مقدوراً أنَّ الفاعل إن شاء أعدمه وإن شاء لم يُعْدِمْه، واحتياجُ الممكن حالَ بقائه إلى المؤثِّر مما أجمع عليه مَن قال: إنَّ علَّة الحاجة هي الإمكان، ضرورةَ أنَّ الإمكان لازمٌ له حالَ البقاء. وأما مَن قال: إنَّ علة الحاجة الحدوثُ وحده أو مع الإمكان، قال باستغنائه؛ إذ لا حدوث حينئذ، وتمسَّك في ذلك ببقاء البناء بعد فناءِ البنَّاء، ولمَّا رأى بعضهم شناعة ذلك قالوا: إنَّ الجواهر لا تخلو عن الأعراض وهي لا تبقى زمانين، فلا يتصوَّر الاستغناء عن القادر سبحانه بحالٍ، وهذا مما ذهب إليه الأشعريُّ، ولما فيه من مكابرة الحسِّ ظاهراً، أنكره أهلُ الظاهر، نعم يسلِّمه العارفون من أهل الشهود - وناهيك بهم - حتى إنهم زادوا على ذلك فقالوا: إنَّ الجواهر لا تبقى زمانين أيضاً، والناسُ في لَبسٍ من خَلْقٍ جديد، وأنا أُسلِّم ما قالوا، وأفوِّضُ أمري إلى الله الذي لا يتقيَّد بشأن، وقد كان ولا شيءَ معه، وهو الآن على ما عليه كان.

ثم المرادُ من هذا التمثيل تشبيهُ حالِ المنافقين في الشدة، ولباس إيمانهم المبطَّن بالكفر المطرَّز بالخداع حَذَرَ القتل، بحال ذوي مطرٍ شديد فيه ما فيه،

يُرقِّعون خروق آذانهم بأصابعهم حذر الهلاك، إلى آخر ما عُلم من أوصافهم، ووجهُ الشَّبه وجدانُ ما ينفع ظاهرهُ، وفي باطنه بلاءٌ عظيم.

وقيل: شبَّه سبحانه المنافقين بأصحاب الصيِّب، وإيمانَهم المشوبَ بصيبٍ فيه ما تُلي، من حيث إنه وإن كان نافعاً في نفسه، لكنه لمَّا وُجد كذا عاد نفعُه ضرًّا. ونفاقَهم حذراً عن النكاية[1] بجعل الأصابع في الآذان ممَّا دها حذرَ الموت، من حيث إنه لا يردُّ من القَدَرِ شيئاً، وتحيُّرَهم لشدةِ ما عَنَا[2]، وجهلَهم بما يأتون ويذرون، بأنهم كلما صادفوا من البرق خفقةً انتهزوها فرصة، مع خوفٍ أن يَخْطَفَ أبصارهم، فخطَوْا يسيراً، ثم إذا خفي بقوا متقيِّدين لا حراكَ لهم.

وقيل: جعل الإسلام الذي هو سببُ المنافع في الدارين كالصيِّب الذي هو سبب المنفعة، وما في الإسلام من الشدائد والحدود بمنزلة الظلمات والرعد، وما فيه من الغنيمة والمنافع بمنزلة البرق، فهم قد جعلوا أصابعهم في آذانهم من سماع شدائده، وإذا لمع لهم برقُ غنيمة مشوا فيه، وإذا أظلم عليهم بالشدائد قاموا متحيِّرين.

وقيل غيرُ ذلك، وما تقتضيه جزالة التنزيل، وتستدعيه فخامة شأنه الجليل، غيرُ خفيٍّ عليك إذا لَمعتْ بوارقُ العناية لديك.

❁ ❁ ❁

ومن البطون: تشبيه مَنْ ذُكر في التشبيه الأول بذوي صيِّب، فيكون قوله تعالى: ﴿كُلَّمَآ أَضَآءَ﴾ إلخ إشارةً إلى أنهم كلما وجدوا من طاعتهم حلاوةً وعَرَضاً عاجلاً مشوا فيه، وإذا حبس عليهم طريق الكرامات تركوا الطاعات. وقال الحسين: إذا أضاء لهم مرادُهم من الدنيا في الدين، أكثروا من تحصيله، وإذا أظلم عليهم قاموا متحيِّرين.

تم الجزء الأول من تفسير روح المعاني، ويليه الجزء الثاني وأوله:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾

---

(١) يعني وشبَّه نفاقهم حذراً عن نكايات المؤمنين. تفسير البيضاوي ١/ ١٠٤، والكلام منه.

(٢) في القاموس (عنا): عناه الأمر: أهمَّه. ووقع في تفسير البيضاوي ١/ ١٠٤: لشدة الأمر.



فهرس الموضوعات

تمّ المجلد الأول